Supplément à la « Vie Spirituelle »

1er Mai 1931

ÉTUDES ET DOCUMENTS

L'enquête pour fixer la terminologie mystique

Ouverte ici par M. le chanoine Saudreau en juin 1929, cette enquête se proposait surtout de voir si les théologiens qui écrivent sur ce sujet ne pourraient s'entendre sur quelques définitions et propositions fondamentales relatives à la contemplation et à l'union mystique.

Puisque M. Saudreau a bien voulu nous demander notre avis, nous rappellerons d'abord la question posée, nous verrons ensuite sur quels points s'accordent la plupart des théologiens qui ont répondu, et quelles difficultés subsistent pour tel ou tel d'entre eux.

*
* *

La question posée

M. Saudreau rappelait d'abord que saint Jean de la Croix, sainte Thérèse, saint François de Sales, sainte Jeanne de Chantal et même tous les grands mystiques entendent par le mot *contemplation* la contemplation infuse que saint Jean de la Croix définit : « *une connaissance amoureuse de Dieu infuse* » (Nuit obscure, II, 18,

fin), connaissance qui n'est pas toujours absorbante, et qui peut être accompagnée de distractions (cf. saint François de Sales : *Amour de Dieu*, VI, 10). Il ajoutait que d'après ces maîtres, contrairement aux quiétistes, on ne doit pas quitter la méditation avant d'avoir reçu cette connaissance infuse et amoureuse de Dieu; « il en résulterait plus de dommage que de bien », comme le dit sainte Thérèse (IV^e^ Demeure, ch. 3).

Comme nous l'avons montré ailleurs (1), telle est bien selon nous la pensée des grands maîtres qui font autorité en la matière, et nous acceptons par suite ce que dit, *ibid.*, M. Saudreau au sujet du sens des termes « *contemplation acquise* » : « Ceux qui admettent une contemplation acquise entendent par là une *variété de l'oraison affective*, dans laquelle l'âme, qui n'a pas reçu la grâce de la connaissance amoureuse infuse, peut cependant s'arrêter, pendant de courts instants, à des vues très simples, à des actes d'admiration concernant les perfections ou les bienfaits de son Dieu, et revient ensuite aux considérations et aux affections. » C'est, croyons-nous, *l'oraison acquise de recueillement*, décrite par sainte Thérèse dans le *Chemin de la Perfection*, ch. XXVIII, oraison toute différente du « recueillement surnaturel et passif » dont elle parle dans la IV^e^ Demeure, ch. III.

Pour définir *l'état mystique*, M. Saudreau, *ibid.*, p. [144], écrivait : « On nous accordera bien que la notion exacte des états mystiques requiert une définition qui comprenne aussi bien les épreuves que les joies mystiques. Ainsi tout état mystique est constitué par ces deux éléments qui ne sont pas séparés : *connaissance de Dieu supérieure, mais générale et confuse*, et *amour très précieux*, mais irraisonné, *l'un et l'autre versés directement par Dieu dans l'âme* » et donnant tantôt le sentiment de la présence de Dieu, tantôt une grande soif de Dieu avec une grande peine de ne pouvoir jouir de lui et le senti-

(1) *Perfection chrétienne et Contemplation*, t. I, p. 273-290.

ment de son absence. Cette connaissance et cet amour infus procèdent des vertus théologales éclairées par les dons du Saint-Esprit.

De là dérivaient les conclusions de M. Saudreau (*ibid.*, p. [145], dont les principales sont les suivantes : « 1° Quand une âme chrétienne a été fidèle aux pratiques de l'ascétisme et *s'est appliquée généreusement et constamment au renoncement total..., le Seigneur lui accorde des grâces de plus en plus précieuses* qui la rendent capable de pratiquer les vertus avec beaucoup plus de perfection.

« 2° *Les dons du Saint-Esprit,* qui auparavant n'agissaient que faiblement parce que l'amour divin était faible et parce que l'âme, *liée* par des attaches imparfaites, était peu disposée à recevoir *les lumières plus élevées* et *les impulsions plus exigeantes de l'Esprit-Saint, deviennent plus opérants et leur action devient prédominante.*

« 3° Pour rendre cette âme plus capable de recevoir ses dons, le Seigneur *la purifie par des épreuves intimes... Il cesse d'opérer par des grâces sensibles,* il met en exercice d'une manière habituelle les dons du Saint-Esprit, par eux il donne *des lumières plus cachées* mais précieuses, et *il saisit la volonté* indépendamment des facultés sensibles, mettant en elle un amour sec, mais pur, qui grandira, si l'âme profite bien de l'épreuve...

« 6° Ce serait une erreur de croire que cet amour produit toujours *le sentiment de la présence de Dieu;* il peut donner même un *sentiment très pénible de l'absence de Dieu,* une soif de Dieu torturante, ou encore une grande douleur de ce que Dieu n'est pas aimé par l'âme elle-même ou par les hommes comme il devrait l'être.

« 7° Tant que l'âme n'a pas reçu le don de cet amour infus, manifesté par *les trois signes de la nuit passive des sens,* elle *ne doit pas se passer de considérations* et chercher à se livrer à l'oraison de recueillement passif. »

M. Saudreau citait en note, en terminant, ce jugement du P. Maréchal, S. J. : « L'activité contemplative doit...

même à ses degrés supérieurs... marquer un épanouissement *relativement rare* mais *normal* de la commune vie de la grâce... (cette doctrine) fait écho à la tradition la plus authentique et ne rencontre plus guère d'opposants. »

Est-ce là ce que montre le résultat de l'enquête?

***

Sur quel point fondamental s'accordent la plupart des réponses?

Presque tous les théologiens qui ont répondu acceptent dans l'ensemble les conclusions de M. Saudreau et reconnaissent que *la contemplation infuse* des mystères révélés, qui procède de la foi vive, éclairée par les dons, surtout par les dons d'intelligence et de sagesse, connexes avec la charité, *est dans la voie normale de la sainteté.* Il suffit, pour s'en rendre compte, de relire les réponses données par le Père Jérôme de la Mère de Dieu, Carme déchaussé, le Père Jos. Schryvers, Rédemptoriste (1), Mgr L. Paulot (2), le Père Joret, O. P. (3), le Père Théotime de Saint-Just, O. M. C. (4), l'abbé F.-X. Maquart (5), le Père Maréchal, S.J. (6), le Père Albert Valensin, S.J. (7), le Père R. Gerest, O. P. (8), le Père Cayré, Assomptionniste (9), le Père de la Taille, S. J. (10), Dom J. Huijben, bénédictin (11), le Père L. Lucas, Eudiste (12).

Enfin ce point fondamental, sur lequel s'accordent ces théologiens, est considéré par eux comme l'expression vraie de la doctrine traditionnelle.

De cette doctrine saint Ignace ne s'est pas écarté. On

(1) *V. Sp.*, sept. 1929, p. [280]... — (2) *Ibid.*, oct. 1929, p. [30]... — (3) *Ibid.*, nov. 1929, p. [91]... — (4) *Ibid.*, déc. 1929, p. [152]... — (5) *Ibid.*, janv. 1930, p. [34]... — (6) *Ibid.*, février 1930, p. [91]. — (7) *Ibid.*, mars 1930, p. [139]. — (8) *Ibid.*, avril 1930, p. [36]. — (9) *Ibid.*, juin 1930, p. [131]. — (10) *Ibid.*, p. [142]. — (11) *Ibid.*, août 1930, p. [20]. — (12) *Ibid.*, p. [156].

l'a dit au cours de cette enquête : « Son dessein, comme l'ont montré ces dernières années plusieurs Pères de la Compagnie de Jésus, était de conduire ses disciples jusqu'aux états mystiques (1). »

On ne s'étonne donc pas que le Père Maréchal, S. J., ait répondu à M. Saudreau : « J'admets, pour l'essentiel, les sept points qui résument votre pensée (2) », et le Père M. de la Taille, S. J. : « Je crois bien que tout ce que vous proposez au sujet de la contemplation passive, vues et terminologie, est plus ou moins accepté par tout le monde aujourd'hui. Et particulièrement je ne pense pas que personne hésite à faire entrer la contemplation aride et la contemplation douloureuse dans la contemplation infuse proprement dite (3). » Le Père Albert Valensin, S.J., s'exprime de même : « J'aimerais donc dire, de la contemplation véritable, qu'elle est toujours plus ou moins *infuse*. Car ce qui la caractérise, ce sont les initiatives de l'Esprit-Saint influençant les démarches de l'âme et exerçant sur son action l'emprise divine (4). »

*
**

« *La contemplation,*
connaissance infuse amoureuse de Dieu. »
(Nuit obscure, l. II, ch. 18).

Le Père de Guibert, S. J., après avoir examiné diverses définitions de la Contemplation, fait lui-même une sérieuse concession lorsqu'il écrit : « Il n'y a pas de sainteté sans vie mystique, si l'on entend par là conduite spéciale et *docilité habituelle* de l'âme *aux impulsions du Saint-Esprit*, union à Dieu continue sous une forme ou sous une autre, *intensité profonde de la prière*, etc. : là pas de discussion, tout le monde, je crois, est d'accord

(1) *Vie Spirituelle*, déc. 1929, p. [156]. — (2) *Ibid.*, février 1930, p. [91]. — (3) *Ibid.*, juin 1930, p. [142]. — (4) *Ibid.*, mars 1930, p. [140].

pour le fond, quelle que soit la diversité des formules (1). »

Mais alors il faut voir en quoi ces « *impulsions du Saint-Esprit* », sans lesquelles il n'y a pas « l'intensité profonde de la prière », diffèrent de *la grâce actuelle commune*, sous laquelle *nous nous portons* de nous-mêmes à l'exercice des vertus chrétiennes, théologales et morales. Comme nous l'avons longuement montré ailleurs (2), pour s'en rendre compte, si l'on veut suivre la doctrine énoncée par saint Thomas (I^{a} II^{ae}, q. 68, a. 1, 2, 3, 5, 8), il faut reconnaître que nous ne saurions *nous porter* de nous-mêmes *aux actes des dons du Saint-Esprit*, mais que, produits sous son inspiration spéciale, supérieure à la grâce actuelle commune, ils sont *libres et méritoires* (3). Il faut reconnaître aussi que *la contempla-*

(1) *Vie Spirituelle*, janvier 1931, p. [55].

(2) *Perfection chrétienne et Contemplation*, t. I, p. 355-385 : « L'inspiration spéciale du Saint-Esprit comparée à la grâce actuelle commune. »

(3) Le Père de Guibert écrit dans son livre *Études de théologie mystique*, ch. IV, p. 170 : « Les dons concourent bien à la production d'actes vitaux, mais d'actes *indélibérés*, non libres, produits et déterminés en nous par l'action divine. »

Sans doute les actes des dons, du don de piété par exemple, sous la direction de celui du conseil, ne sont pas le fruit d'une délibération discursive, mais, très certainement, selon saint Thomas, ils sont LIBRES et MÉRITOIRES. Sur ce point le Père de Guibert se méprend absolument sur la pensée de saint Thomas, qui a écrit, I^{a} II^{ae}, q. 68, a. 3 : « Dona Spiritus Sancti sunt quidam habitus, quibus homo perficitur *ad prompte obediendum* Spiritui Sancto »; cette docilité, propre à l'acte même des dons, est certainement libre et méritoire. Cf. ibid. ad 2^{um} : « Sic homo *agitur* a Spiritu Sancto, quod etiam *agit, in quantum est liberi arbitrii*; unde indiget habitu. »

Sur ce point de la thèse du P. de Guibert, nous pensons exactement comme le Père B. Lavaud, O. P., *Revue Thomiste*, juillet-sept. 1930, p. 457, et comme le P. Périnelle, O. P., *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, oct. 1930, p. 797 sq. — Dans les deux dernières éditions de *Perfection chrétienne et Contemplation*, t. II, p. [81] ss., nous avons comparé les conceptions minimistes des dons du Saint-Esprit avec la doctrine de saint Thomas et nous avons spécialement examiné le point dont parle le Père de Guibert, cf. *ibid.*, p. [87]-[102].

tion, qui procède normalement des dons de sagesse et d'intelligence, est non pas seulement « infuse *per accidens* », comme l'accorde le Père de Guibert (1), mais « infuse *per se* », car elle est inaccessible à notre propre activité aidée de la grâce actuelle commune, bien que celle-ci y dispose comme le travail de la *noria*.

Cela est admis, nous l'avons vu, par les Pères de la Taille, Albert Valensin, et Maréchal, et le Père de Guibert est bien près de l'admettre aussi, semble-t-il, lorsqu'il écrit : « Y a-t-il, dans cette même ligne des actes dont se compose cette contemplation infuse *per accidens* (qu'on pourrait aussi avec Mgr Waffelaert appeler, si l'on veut, *ordinaire*), des *degrés plus hauts* que ce que *peut* acquérir *notre activité surnaturelle la plus fervente* ? je n'aurais pour ma part aucune difficulté à l'admettre (2). »

Ce que NE PEUT PAS ACQUÉRIR notre activité surnaturelle la plus fervente, dirons-nous, est *infus* non seulement *per accidens* (comme la géométrie infuse), mais *per se*, ou par sa nature même.

Du reste si nous voulons nous accorder sur une définition de la contemplation qui fasse autorité, pourquoi ne pas prendre celle de saint Jean de la Croix proposée au début de cette enquête par M. Saudreau : « *La contemplation* est science d'amour ou *connaissance infuse amoureuse de Dieu* » (Nuit obscure, l. II, ch. XVIII fin). « Cette contemplation obscure est nommée secrète, et saint Thomas nous dit qu'*elle est communiquée et infusée dans l'âme par l'amour*. Cette communication se fait secrètement, sans qu'intervienne l'action naturelle de l'entendement ni des autres puissances. Comme ces puissances sont *incapables de l'acquérir* et que *l'Esprit-Saint la verse dans l'âme et l'en gratifie*, la communication est vraiment secrète » (*Ibid.*, ch. XVII, début).

Cette définition de la contemplation s'accorde en effet, comme vient de le dire saint Jean de la Croix, avec ce

(1) *Vie Spirituelle*, janvier 1931, p. [53] et ss.
(2) *Ibid.*, p. [53].

que saint Thomas enseigne IIª IIᵃᵉ, q. 45, a. 2 : « Circa res divinas ex rationis inquisitione rectum judicium habere pertinet ad sapientiam, quae est virtus intellectualis; sed rectum judicium habere de eis *secundum quamdam connaturalitatem* ad ipsas, pertinet ad sapientiam, secundum quod est donum Spiritus Sancti (sous son inspiration spéciale), sicut Dionysius dicit in c. II *de Div. Nom.*, quod *Hierotheus est perfectus in divinis, non solum discens, sed et patiens divina.* Hujusmodi autem compassio seu connaturalitas ad res divinas fit per caritatem, quae quidem nos unit Deo. »

Ce texte s'éclaire par cet autre de la Iª IIᵃᵉ, q. 68, a. 1 : « Istae perfectiones vocantur *dona*, non solum quia infunduntur a Deo, sed quia secundum ea homo disponitur, ut efficiatur *prompte mobilis ab inspiratione divina.* »

Négliger ou minimiser ces principes de saint Thomas, sous prétexte qu'ils ne sont pas des vérités dogmatiques et qu'ils ne sont pas encore reçus par toutes les écoles théologiques, c'est se condamner, croyons-nous, à l'imprécis et à l'à peu près, que le Père de Guibert cherche à éviter.

Suivre au contraire ces principes, c'est entendre que le don de sagesse, connexe avec la charité, grandit avec elle comme disposition habituelle, et que le Saint-Esprit inspire généralement les âmes selon le mode ou le degré de leur docilité habituelle; c'est entendre que le don de sagesse produit ainsi de plus en plus en nous cette *connaissance quasi expérimentale de Dieu*, dont a parlé souvent saint Thomas (1). Cette connaissance quasi expérimentale explique à son tour « la prise de conscience di-

(1) Comme le don de Sagesse est à la fois *spéculatif* et *pratique* (IIª IIᵃᵉ, q. 45, a. 3), chez les uns, comme chez saint Augustin, saint Thomas, saint Jean de la Croix, il se manifeste surtout sous la première forme ; chez d'autres, comme chez saint Vincent de Paul, sous la seconde. Mais chez les uns et chez les autres, il fait connaître Dieu quasi expérimentalement par l'amour filial que le Saint-Esprit produit en eux.

recte du caractère surnaturel de nos actes » où le Père de Guibert (1) veut voir l'élément totalement nouveau qui caractérise la contemplation *per se* infuse.

Nous croyons que pour saint Jean de la Croix cet élément nouveau est celui qui apparaît dans la crise qu'il a si admirablement décrite sous le nom de nuit passive des sens, nettement caractérisée par *les trois signes* bien connus, déjà indiqués par Tauler. On se rapelle aussi ce texte de *la Nuit obscure*, l. I, ch. 14 : « *Les progressants* ou avancés se trouvent dans la voie illuminative; c'est là que Dieu nourrit et fortifie l'âme par *contemplation infuse.* »

On s'explique alors que Alvarez de Paz ait écrit : « C'est à nous qu'il faut nous en prendre si nous ne goûtons jamais la douceur ineffable de la contemplation » (Lib. I, pars III, cap. 27), et saint François de Sales : « La sainte contemplation est la fin et le but auquel tendent tous les exercices spirituels » (*L'Amour de Dieu*, l. VI, ch. VI, fin).

***

Que conclure? Il reste, comme l'a dit le Père de la Taille, que « tout ce que propose M. Saudreau au sujet de la contemplation passive, vues et terminologie, est plus ou moins accepté par tout le monde aujourd'hui (2) ».

Que craint-on de ce mouvement de spiritualité? — Les imprudences que nous avons signalées dans un article « Ne brûlons pas les étapes » (3). Le bon moyen d'y remédier n'est pas de minimiser la doctrine traditionnelle des dons du Saint-Esprit, mais de rappeler souvent les *conditions ordinairement requises* pour recevoir la grâce de la contemplation des mystères de la foi : *recueillement*

(1) *Vie Spirituelle*, janvier 1931, p. [54].
(2) *Ibid.*, juin 1930, p. [142].
(3) *Ibid.*, sept. 1927, article reproduit dans la septième édition de *Perfection chrétienne et Contemplation*, 1930, t. II, p. 776-789.

habituel, complet renoncement : pureté et humilité du cœur, simplicité de l'esprit, persévérance dans l'oraison, fervente charité, communion quotidienne, grande dévotion au Saint-Esprit, au Sacré-Cœur, à Marie, amour de la liturgie, étude surnaturelle de la doctrine sacrée pour y trouver la vraie nourriture de l'âme (1).

Ainsi on ne brûlera pas les étapes, mais on comprendra de mieux en mieux que chacune de nos communions, devant non seulement conserver mais augmenter en nous la charité, devrait être substantiellement plus fervente que la précédente, et nous disposer ainsi à une contemplation plus pénétrante et plus savoureuse de la valeur infinie de la messe quotidienne, du mystère de l'habitation de la Sainte Trinité en nous, et à une union à Dieu plus continuelle, accompagnée d'une humilité plus profonde, d'un grand esprit de foi, d'un abandon confiant et d'une patience à peu près inaltérable. Or ce sont là, dit sainte Thérèse, les fruits de la contemplation ou de la parfaite oraison (2).

Pour remédier aux imprudences de ceux qui veulent brûler les étapes, il faut rappeler les paroles de l'*Imitation*, l. III, ch. 31 : « *On trouve peu de contemplatifs, parce que peu savent se séparer entièrement des créatures périssables. Pour cela il faut une grâce spéciale qui élève l'âme au-dessus d'elle-même.* » Le détachement, l'humilité, la charité fraternelle, disposent à la contemplation

(1) Nous avons insisté ailleurs sur ces conditions et sur les obstacles à éviter : cf. *Perfection chrétienne et Contemplation*, t. II, p. 477-508.

(2) *Chemin*, XII, *Obras*, t. III, p. 61 : « Si l'on a l'amour des honneurs et des biens temporels, on aura beau avoir pratiqué pendant bien des années l'oraison, ou, pour mieux dire, la méditation, on n'avancera jamais beaucoup; la parfaite oraison, au contraire, délivre de ces défauts. »

Vie, ch. XXXI, *Obras*, t. I, p. 257 : « Il faut, disent certains livres, *être indifférent au mal qu'on dit de nous, se réjouir même plus* que si l'on en disait du bien, on doit faire peu de cas de l'honneur, être très détaché de ses proches... et quantité d'autres choses du même genre. A mon avis, *ce sont là de purs dons de Dieu, ces biens sont surnaturels.* »

et à l'union, qui à leur tour produisent un détachement plus parfait, une humilité plus profonde, une charité fraternelle plus forte et plus rayonnante.

La contemplation conçue comme « connaissance infuse amoureuse de Dieu » apparaît, ainsi que nous l'avons montré ailleurs (1), comme le prélude normal de la vision béatifique; comme le ciel, elle est par suite accessible par la docilité au Saint-Esprit, la prière et la croix à toutes les âmes intérieures.

Rome. Angelico.

fr. Rég. Garrigou-Lagrange, O. P.

(1) Cf. *Perfection chrétienne et Contemplation*, t. II, p. 430-462.

Les préliminaires historiques de la mystique catholique [1]

L'Église catholique enseigne que l'homme peut, par ses forces naturelles, reconnaître l'existence de Dieu d'après ses œuvres. La raison comprend qu'il existe, et elle en déduit certains attributs qui ne peuvent lui faire défaut, c'est-à-dire les perfections inhérentes à la nature de son être de Créateur.

L'Église enseigne de plus que par un don surnaturel l'homme peut acquérir de Dieu une connaissance plus intime, non plus par raisonnement, mais par une intuition qui va jusqu'à connaître ce qu'il est, connaissance cependant toujours obscure, en comparaison de la vision face à face des bienheureux. Cette connaissance est dite mystique, c'est-à-dire cachée, réservée. Le mot est grec. Aujourd'hui beaucoup de savants prétendent au nom de l'histoire que la chose aussi est venue de l'Hellade. Tout en rendant hommage à la notion très haute de Dieu contenue dans l'Ancien Testament, on prétend que sa théologie n'avait rien de mystique. Si donc le mysticisme est si vivant dans le christianisme, c'est qu'il lui est venu de la Grèce.

C'est sur ce point que nous voudrions proposer quelques remarques. Il est bien entendu qu'il ne s'agit pas de justifier le mysticisme, mais simplement de rechercher

(1) Si la mystique chrétienne a pris une forme spéciale en dehors de l'Église, nous ne nous en occupons pas ici.

son origine, en le prenant tel qu'il est compris dans l'Église, selon des grandes lignes qu'on suppose connues des lecteurs de cette Revue et qui se dessineront au cours de notre enquête. Donc d'abord les Grecs, ensuite l'Ancien Testament.

I. — Le mysticisme grec.

Nous n'avons même pas à nommer les sceptiques, ni les épicuriens, qui niaient l'hypothèse d'une relation des hommes avec Dieu ou les dieux. Les stoïciens poursuivaient, il est vrai, la connaissance de Dieu. Mais déjà ils le possédaient en eux-mêmes, puisqu'ils en faisaient partie ; spécialement par l'intelligence ils étaient une émanation de la plus noble et plus divine essence du monde. Etant dans l'unité, ils n'avaient pas à rechercher l'union ; le don de Dieu, ils le recevaient avec l'existence, ou plutôt ils étaient de droit, et du fait qu'ils étaient partie du monde, une portion de Dieu.

En dépit du mouvement qu'on se donne pour faire une large part aux mystères païens dans la naissance du christianisme, nous pouvons conduire notre recherche sans nous en préoccuper, du moins provisoirement. Incontestablement l'initié poursuivait et obtenait une union spéciale et réservée avec les dieux et par la voie d'une connaissance secrète ou mystique. Mais ce n'était que dans des circonstances spéciales et par des moyens qui n'étaient pas à sa portée dans le cours de la vie. Quelle impression faisaient sur lui ces grands et splendides spectacles ? Nous ne le savons guère. Du moins il est sûr que le désir de croître dans l'intimité de Dieu par la pratique de la vertu n'en était pas le résultat. On dirait plus exactement que l'initiation en dispensait.

Aristote invitait les meilleurs à la vie contemplative, dont l'objet était Dieu. Mais comme son Dieu ne se souciait d'établir avec les hommes aucune sorte de relation

affectueuse, le péripatétisme excluait positivement une connaissance réservée, source d'une amitié croissante; il ne pouvait même en concevoir le désir.

Il ne reste que Platon, héritier des tendances religieuses du pythagorisme, et c'est beaucoup, tant il y a de ressemblance entre le terme qu'il propose à la connaissance et celui auquel l'Église nous invite. Reste à savoir si l'on peut arriver par le chemin qu'il a tracé.

Platon est le maître de l'idéalisme. Après Anaxagore probablement, il a distingué nettement les facultés sensibles et l'intelligence, avec leurs objets distincts, les choses matérielles et les choses intellectuelles. Les sens ne peuvent atteindre ce qui est intellectuel. Les voilà exclus de la connaissance directe de Dieu. Car Dieu ne peut être que le sommet des choses intellectuelles, c'est-à-dire la plus haute des idées, l'idée du Bien qui est aussi celle du Beau et du Vrai (1). Voilà donc une possibilité pour l'intelligence de connaître Dieu. Et pourquoi pas directement, puisque les idées sont l'objet propre de l'intelligence? C'est bien ce que semble dire Platon, appuyant la connaissance de l'objet le plus élevé sur la nature même de l'intelligence et sur une certaine parenté de nature avec son objet (2) : « Le véritable ami du savoir, ce sera l'homme qui est né pour la lutte en vue du réel, qui ne s'arrêtera pas sur tous ces objets multiples auxquels l'opinion donne une réalité, mais qui ira de l'avant sans que s'émousse son effort, sans que *son amour* ait de cesse, jusqu'au moment où, la nature de ce qu'est en elle-même chaque chose, il l'aura saisie au moyen de cet organe de l'âme qui est fait pour se saisir d'un tel objet, et qui est ainsi fait parce qu'il lui est apparenté; s'étant alors approché de cet objet, s'étant confondu réellement avec le réel,

(1) Je n'ignore pas combien cette position est controversée; si elle n'est pas admise, la question du mysticisme de Platon ne se pose même pas.

(2) *République* (VI, 490 *a b*), traduction de M. Léon Robin, dans la notice sur le *Banquet*, p. XCVI (édition des Belles-Lettres, Paris, 1929).

ayant *engendré* intelligence et vérité, alors il connaîtra, il vivra, il se nourrira véritablement, et ainsi cesseront pour lui *les douleurs de l'enfantement.* »

Nous avons donc ici le principe de l'union mystique, union fondée sur une connaissance, mais une connaissance élevée au-dessus des sens, dont l'objet est morcelé, et qui, à proprement parler, n'est pas le réel; connaissance qui procède par contact, et même par union, au point que cette union soit féconde. Quelle est son fruit? Ce sont les vertus, comme l'explique *le Banquet*, qui énumère plus clairement les degrés de cette ascension et son terme. Le passage est célèbre, mais il y a plaisir à le lire dans la traduction si littérale de M. Robin (1), laquelle ne néglige aucune nuance du style le plus nuancé qui fut jamais :

Voilà, chez Socrate, dit l'Étrangère de Mantinée, quel est le point de la vie, où, autant qu'en aucun autre imaginable, il vaut pour un homme la peine de vivre : quand il contemple la beauté en elle-même!..... Quelle idée nous faire dès lors, ajouta-t-elle, des sentiments d'un homme à qui il serait donné (2) de voir le beau en lui-même, dans la vérité de sa nature, dans sa pureté, sans mélange; et qui, au lieu d'un beau infecté par des chairs humaines, par des couleurs, par mille autres sornettes mortelles, serait au contraire en état d'apercevoir, en lui-même, le beau divin, dans l'unicité de sa forme? As-tu idée que ce doive être une vie misérable, celle de l'homme qui regarde dans cette direction-là, qui contemple au moyen de ce qu'il faut l'objet dont nous parlons et qui est en union avec lui? Ne réfléchis-tu pas, dit-elle, que c'est là, là seulement, qu'il lui sera donné, alors qu'il voit le beau au moyen de ce par quoi il est visible, d'enfanter non pas des images de mérite, attendu que ce n'est pas avec une image qu'il a pris contact, mais un mérite réel, attendu que c'est le réel avec quoi il a pris contact?

(1) *Op. l., Banquet*, 211 *d*–212 *a*.

(2) Il n'y a pas lieu d'insister sur ce « don » : c'est le terme français synonyme de « l'homme auquel il arriverait » : εἴ τῳ γένοιτο.

Il faut le répéter, et on le voit ici plus clairement : Platon admet une vue intuitive, directe, sans images, de la réalité suprême qui est le bon, le beau, le vrai, et cette vue — métaphore nécessaire — est un contact, une union qui engendre les vertus — autres métaphores qu'on ne peut éviter. Cette connaissance féconde, n'est-ce pas la connaissance mystique de nos saints qui enrichit leurs âmes de vertus infuses, sans même qu'ils s'en aperçoivent tout d'abord? Le bon, le beau, le vrai, ne peut être que Dieu, et M. Robin le suppose, quand il écrit (1) : « D'où vient alors que la divinité de Platon, à la différence de celle d'Aristote ou de Spinoza, connaisse cependant l'amour et l'éprouve à l'égard des hommes (cf. 212 *a*) que l'amour a soulevés de terre jusqu'à la contemplation de la Beauté éternelle? » C'est que, nous explique-t-il, « il apparaîtra alors qu'à l'élan qui meut l'amour vers lui doive répondre cet autre amour qui consiste à le payer de bonté, à récompenser par le don gracieux de sa faveur l'hommage que lui rend son effort. »

Nous voilà donc parvenus, par une explication légitime de la pensée de Platon, à une union amoureuse de Dieu et de la suprême pointe de l'intelligence humaine, union obtenue par le désir purifié de son attache à la beauté humaine.

C'est en cultivant l'âme pour elle-même, en vue de son suprême amour, que l'homme se rend capable de jouir de la vue de Dieu (2) : « N'être pas pur et se saisir pourtant de ce qui est pur, voilà, en effet, on peut le craindre, ce qui n'est pas permis! » Mais si l'on a poursuivi ce travail de purification de l'âme, en l'isolant le plus possible de l'entraînement des choses sensibles, ne serait-ce pas déraison (3) : « de ne pas s'en aller avec joie vers ce lieu où, une fois rendus, ce dont pendant la vie ils

(1) *Op. l.*, p. XCVII.
(2) *Phédon*, 67 *b*, trad. Léon Robin.
(3) *Phédon*, 67 *a* et 68 *b*, trad. Robin.

étaient amoureux, ils ont espoir de le trouver : la pensée qui était leur amour » ?

Se purifier durant la vie, et sentir croître en soi le désir de voir le Bien et le Beau; si on ne l'atteint pas complètement ici-bas, soupirer du moins après ce bonheur suprême, cela ressemble beaucoup à la mystique catholique. Le trait le plus caractéristique est la préparation de pureté qui rend seule possible une connaissance plus parfaite, et la fécondité pour la vertu de cette connaissance spéciale, fruit de l'amour et cause d'un plus grand amour, jusqu'au jour de l'union définitive, où l'on n'éprouve plus les *douleurs de l'enfantement*.

Ces traits expliquent comment la mystique platonicienne a pu être adaptée dans le catholicisme. Fut-elle la source de la mystique chrétienne?

Non, car son nom, le nom que lui a donné Platon, est philosophie, et cette philosophie manque du fondement nécessaire, la perception de la différence infinie, en dépit de l'analogie, entre la nature de l'homme et la nature de Dieu.

C'est nous qui entendons Dieu, l'Être infini, celui que Platon désigne comme le Bon, le Beau ou le Vrai, ce qui est tout un, l'idée suprême, et par conséquent l'être le plus élevé dans la hiérarchie des idées, mais sans cesser d'en faire partie. Pour l'atteindre il suffit de monter d'un degré. On a l'impression, il est vrai, que, parvenu là, l'homme a un bond à faire. L'ascension par degrés ne servirait de rien si ce dernier sommet n'était franchi. On doit faire crédit à ce grand génie d'avoir compris l'abîme qui séparait des autres idées celle du Bien, du Beau et du Vrai, ou plutôt, dans sa pensée dernière, toutes les Idées étaient contenues dans cette réalité suprême (1). Mais outre qu'il ne l'a pas dit très clairement, ce qui paraît tout à fait certain, c'est qu'il croyait la nature humaine, ou du moins l'intelligence, naturellement proportionnée avec la

(1) *Platon théologien*, dans la *Revue thomiste*, 1926, p. 200 et ss.

vue du Bien, ayant en elle-même la capacité nécessaire, sûre d'obtenir ce résultat, pourvu qu'elle voulût s'y appliquer par le désir. Mais que ce désir dût être excité par Dieu, qu'il ne puisse s'exercer sans un secours dans la volonté et dans l'intelligence, c'est ce que Platon n'a pas dit, parce qu'il ne le pensait pas : la connaissance plus intime de Dieu, dans la direction de l'intuition définitive, n'est pas un don, c'est l'exercice philosophique des facultés humaines, pour lequel en général Platon mentionnait, comme tout le monde, une certaine assistance de Dieu (1). S'il avait pris cette assistance très au sérieux dans l'ordre moral, il aurait touché au seuil de la foi chrétienne, mais il n'eût plus été le philosophe qu'il prétendait être, plus porté à prôner l'usage de la raison que le recours à la prière. Dans l'ascension même de l'âme vers Dieu par l'amour il n'a vu qu'un exercice dialectique.

Nous avons sur ce point le témoignage décisif du maître qu'est M. Robin (2) : « Bien que cette élévation de l'âme jusqu'au Beau intelligible revête l'aspect d'un mystère, elle n'est pas à proprement parler un élan mystique ; c'est une sorte de dialectique ascendante, car elle consiste, on l'a vu, à gravir *une série* d'échelons, sur chacun desquels s'opère une unification de la multiplicité déterminée qui caractérise cet échelon, une sorte de rassemblement synoptique. » On voit que cette « purification » est beaucoup plus intellectuelle que morale. Pour citer encore M. Robin (p. XLII) : « L'initiation se présente sous l'aspect d'une véritable méthode, c'est-à-dire d'étapes, réglées d'avance, sur un chemin qui monte jusqu'à un sommet qu'il s'agit d'atteindre ; c'est une discipline technique, dont il faut, de très bonne heure, commencer l'apprentissage sous la conduite d'un maître capable de diriger convenablement. »

Et certes la vie mystique catholique suppose un maître

(1) *Revue thomiste*, l. c., p. 209 ss.
(2) *Le Banquet*, p. XCIV.

capable de diriger convenablement; mais sa direction consistera presque uniquement à juger si les états mystiques sont bien le résultat d'une action divine, souvent inattendue, toujours gratuite.

Le véritable maître c'est Dieu, ce que Platon ne laisse pas soupçonner. Cependant il a sans doute compris combien le désir de voir Dieu, s'il est autre chose qu'un souhait puéril, doit paraître irréalisable à l'homme né de la femme. Il lui a donné pour point de départ et pour appui la réminiscence, « ce souvenir de ce qu'a vu notre âme quand elle cheminait avec Dieu et méprisait ce que maintenant nous disons *être*, s'appliquant alors à ce qui *est* véritablement (1) ». Lorsque le jeune homme, par la suggestion d'un maître habile, recouvre cette mémoire comme ensevelie dans les profondeurs de son âme, cette âme prend des ailes et désire s'envoler. Son accès auprès de la beauté divine est un retour. Donc le cycle entier de ses élans vers Dieu ne sort pas d'un ordre qui est naturel selon la conception chimérique du philosophe. Même lorsque la vue de Dieu semble subordonnée à la pureté de l'âme, il s'agit, au fond, de la suprématie de l'intelligence sur la matière, jusqu'à sa libération définitive. De sorte que le mysticisme de Platon a bien le caractère d'une gnose, c'est-à-dire d'une doctrine religieuse où la connaissance l'emporte sur la perfection morale.

Ainsi ce qu'elle avait d'incomparable, cette recherche éperdue de la vue de Dieu, et de l'union avec lui, n'a pas été parmi les hommes un ferment actif d'amélioration morale.

Le platonisme officiel, ce foyer fondé par le Maître pour attirer les jeunes gens à de si hautes pensées par des soins affectueux, est devenu après lui une école de scepticisme. Ce qu'il avait de religieux et de mystique s'est réfugié dans l'hermétisme, où, sous l'influence générale du temps, on a développé les conditions requises pour voir Dieu

(1) *Phèdre*, 249 *c*.

dans un ascétisme spécial, en même temps qu'on comprenait mieux l'impossibilité pour l'homme de s'unir à Dieu, s'il n'était en quelque manière transformé et divinisé, de manière à l'atteindre par l'extase.

Il est vrai que Plotin a recueilli la pensée mystique de Platon, et l'a développée, lui aussi, dans le sens d'une union extatique avec la divinité beaucoup plus transcendante et placée désormais au-dessus même de toute substance. Mais il est bien probable que l'inspiration de Philon y fut pour quelque chose, et la mystique chrétienne était déjà fondée.

II. — La Bible de l'Ancien Testament

C'est un autre monde où la philosophie n'a pas pénétré, c'est-à-dire une philosophie technique, avec ses analyses, ses concepts, ses définitions. Les Israélites n'apprirent jamais, avant d'être sous l'influence grecque, à distinguer méthodiquement les sens et l'intelligence, ni leurs objets, le sensible et l'intelligible, la matière et l'esprit. Ils n'en vinrent donc pas à dire comme Platon que Dieu, inaccessible aux sens, pouvait être conçu (νοητός), c'est-à-dire visible à l'intelligence, par une métaphore tirée du sens de la vue. Leur doctrine se donne comme l'enseignement d'un maître divin. La vérité y est proposée de telle manière que les plus simples en tirent une règle de vie parfaitement sûre. Elle était d'ailleurs assez féconde pour se développer avec le temps, par l'appoint des nouvelles lumières accordées par Dieu.

On ne disait pas selon la pure tradition israélite, comme fera la Sagesse (XIII, 5), que « la grandeur et la beauté des créatures font connaître par analogie Celui qui en est le Créateur ».

Mais c'était bien la leçon que donnait le psalmiste, quand il s'écriait (VIII, 2) : « Iahvé, notre Seigneur, que ton nom est glorieux sur toute la terre! », car le Nom,

c'était ce qu'on pouvait entrevoir de Dieu, quand on contemplait les cieux, ouvrage de ses doigts : « Les cieux racontent la gloire de Dieu, et le firmament annonce l'œuvre de ses mains (1). » L'imagination était séduite, le cœur ému, la raison enfin était instruite.

Il y avait donc une façon indirecte de savoir de Dieu ce que la nature peut en révéler. Platon semble plus pénétrant quand il fait du monde sensible une image du Dieu intelligible. Les termes sont dans une belle opposition. Mais voici son dernier mot (2) : « Vivant visible qui enveloppe tous les vivants visibles, Dieu sensible formé à la ressemblance du Dieu intelligible, très grand, très bon, très beau et très parfait, le Monde est né. » Jamais la Bible n'a commis ce blasphème : la créature ne peut recevoir proprement (3) le nom incommunicable de Dieu.

Il est vrai que l'homme est créé à son image, et que par là il reçoit une certaine aptitude à voir Dieu. L'Écriture le sait bien. Mais l'homme est incapable de voir Dieu sans qu'il y consente. La difficulté n'est pas dans la nature intelligible de Dieu, difficulté dont Platon triomphait en faisant prévaloir l'intelligence humaine sur les facultés corporelles. Elle est dans la supériorité absolue de Dieu, dans la distance infranchissable qui le sépare de l'homme, chétif ouvrage de ses mains. Ce serait folie d'essayer de voir Dieu malgré lui, mais, s'il le veut, il se montre. Encore n'est-ce pas sans un suprême danger pour l'homme, trop faible pour subir ce contact, trop souillé par ses fautes pour s'approcher de cette sainteté dévorante. Isaïe en était convaincu (4) :

Malheur à moi ! je suis perdu : car je suis un homme aux lèvres impures... et c'est le Roi Iahvé des armées qu'ont vu mes yeux.

(1) Ps. XIX, 2.

(2) *Timée*, 92 *c*, conclusion de M. A. Rivaud.

(3) On sait que ce n'est pas le cas dans le Ps. LXXXII, 6, ni dans d'autres locutions figurées.

(4) Is., VI, 5 ; trad. Condamin.

Telle était l'opinion générale. Personne n'aurait été assez osé pour se hasarder à voir Dieu, sous quelque forme que ce fût. Il faut reconnaître qu'on ne distinguait pas dans les temps anciens entre une forme accessible aux sens, une vision imaginaire, une vision intelligible. L'essentiel était d'être bien convaincu que Dieu est inaccessible aux efforts de l'homme pour le saisir, c'est-à-dire pour le voir, en somme pour savoir ce qu'il est en lui-même. Job disait encore (1) : « Que s'il se repose, qui l'ébranlera? Et s'il se voile la face, qui l'apercevra? » Aucune discussion sur son intelligibilité pure, mais l'affirmation de son indépendance absolue.

L'Écriture suggérait assez clairement que Dieu n'était limité par aucune forme, puisqu'on ne devait pas le représenter d'une façon sensible, et que son nom n'indiquait aucun attribut en dehors de l'Être. Mais enfin Dieu était libre d'apparaître sous une forme sensible empruntée, comme il apparut à Isaïe. On l'admettait sans difficulté, mais ordinairement on ne souhaitait pas de le voir. Il faut excepter Moïse. Moïse avait supplié Dieu de lui montrer sa gloire ou sa face (2). Dieu avait refusé. Cependant il se montrait à Moïse avec familiarité (3) : « Je lui parle bouche à bouche, en me faisant voir, et non par énigmes, et il contemple la figure de Iahvé. »

Mais c'était là une faveur unique. La religion de l'Ancien Testament excluait-elle donc la connaissance mystique de Dieu?

Une distinction s'impose entre les Théophanies ou visions et la connaissance mystique.

A parcourir la liste, assez courte, de ces apparitions redoutées (4), on reconnaît qu'il s'agit en somme de visions sensibles. Ces visions ont un but spécial dans les

(1) XXXIV, 29, texte et traduction du P. Dhorme.
(2) Ex., XXXIII, 18 ss.
(3) Num., XII, 8.
(4) Citons Gen., XXXII, 21; Ex., III; Jud., VI, 22 s.; XIII, 22; I Rois, XIX, 13; cf. Gen., XVII, 3; Ex., XXXIII, 11; Is., VI, 5.

desseins de Dieu. Personne ne doit y aspirer; ce serait à tout le moins de l'indiscrétion. Mais ce n'est pas là une connaissance mystique, au sens propre du mot, c'est-à-dire plus intime, d'un ami à un ami, avec lequel on peut s'entretenir sans le voir distinctement.

Or toute l'Écriture est une invitation de Dieu à l'homme de s'approcher de lui, de venir le voir, de le prier, d'observer ses commandements dont le premier est de l'aimer, moyennant quoi il se fera voir, c'est-à-dire se fera mieux connaître, la connaissance et l'amour allant croissant par une réaction mutuelle.

Aller voir Dieu, c'est d'abord se présenter à son sanctuaire (1). Cette expression a paru avoir été frappée par les Cananéens, qui allaient dans les temples pour voir le Dieu, c'est-à-dire l'idole (2). Mais les Israélites fidèles n'avaient pas d'idole. Iahvé n'avait aucune forme sensible, on le savait bien. Et il n'était permis qu'aux prêtres, et rarement, d'entrer dans le sanctuaire proprement dit. Il semble donc qu'on allait voir Iahvé dans sa maison comme on serait allé voir un ami chez lui. Dieu était certainement dans le temple. On était donc sûr de l'y rencontrer... s'il voulait bien se laisser voir. Car l'ancien principe dominait toujours, que Dieu se montre quand il lui plaît, et qu'on ne peut forcer sa porte. Il cache sa face ou il la montre. Ainsi s'exprimait la bénédiction sacerdotale. « Que Iahvé fasse luire sa face sur toi et qu'il t'accorde sa grâce! Que Iahvé lève sa face vers toi, et qu'il te donne la paix! (3) » On le priait : « Fais lever sur nous la lumière de ta face, Iahvé (4). » Et quand Dieu exauçait la prière, il montrait sa face : « Il n'a pas caché sa face devant lui, et quand l'affligé a crié vers lui, il a

(1) « Gott schauen » in der alttestamentliche Religion, par Baudissin, dans *Archiv für Religionswissenschaft*, XVIII (1915, p. 181 ss.

(2) Du moins les Assyriens disaient : « Voir la face de Dieu ».

(3) Num., VI, 25 s.

(4) Ps. IV, 7.

entendu (1). » La prière avait toujours chance d'être exaucée, mais celui qui allait voir Dieu était normalement le juste :

Qui montera à la montagne de Iahvé?
qui se tiendra dans son lieu saint?
Celui qui a les mains innocentes et le cœur pur;...
Telle est la face de ceux qui le cherchent,
de ceux qui cherchent la face du Dieu de Jacob (2).

De ceux qui la cherchent et auxquels elle se découvre. De sorte que voilà posé le principe de la connaissance mystique chrétienne : « Celui qui pratique la vérité vient à la lumière » (Jo., III, 21).

On ne saurait méconnaître que l'Ancien Testament est une recommandation instante de la connaissance. C'est l'ordre naturel : il faut connaître le vrai Dieu et ce qu'il ordonne afin de pratiquer ses commandements et de lui plaire. De là l'éloge perpétuel de la Loi divine, qui se transforme en la Sagesse, pour prêcher à tout venant. Mais l'ancienne Écriture connaît aussi une lumière spéciale accordée au juste. Cette lumière vient de Dieu, c'est un don surajouté, et en quelque manière une vue de sa face (3) :

Car Iahvé est juste, il aime la justice;
les hommes droits contempleront sa face.

Ou encore (4) :

Oui, les justes célébreront ton nom,
et les hommes droits habiteront avec ta face.

C'est surtout dans Isaïe que la lumière et la présence de Dieu sont la récompense des bonnes actions, spécialement

(1) Ps. XXII, 25.
(2) Ps. XXIV, 3-6.
(3) Ps. XI, 7.
(4) Ps. CXL, 14.

de la charité. Après l'énumération des principaux actes de miséricorde envers le prochain (1) :

> Alors ta lumière poindra comme l'aurore;
> tes blessures seront vite fermées;
> Ta justice marchera devant toi;
> derrière toi, la gloire de Iahvé!
> Alors tu clameras, et Iahvé répondra;
> à tes cris il dira : Me voici!

Après les bonnes œuvres, la lumière, puis la présence de Iahvé.

Désormais Dieu sera toujours le guide du juste, le conseiller auquel il aura recours dans ses prières nocturnes (2) :

> Je bénis Iahvé qui m'a conseillé;
> La nuit même mes reins m'avertissent.
> Je mets Iahvé constamment sous mes yeux,
> Car il est à ma droite : je ne chancellerai point.

On aura remarqué que les délices de l'âme se répandent même sur le corps (3). Bien plus le corps y puise sa confiance (4) :

Ainsi mon cœur est dans la joie, mon âme dans l'allégresse, mon corps lui-même repose en sécurité.

Et c'est dans cet esprit que saint Augustin et saint Thomas n'ont pas jugé impossible la vision de Dieu face à face pour Moïse et pour saint Paul. L'essentiel n'est pas de s'exercer méthodiquement à une vision purement intellectuelle, mais de chercher Dieu dans la pureté du cœur (5) :

> Pour moi dans la justice je contemplerai ta face :
> à mon réveil je me rassasierai de ton image.

(1) Is., LVIII, 8 s. Trad. Condamin, p. 10.
(2) Ps. XVI, 7.
(3) Cf. Is., LVII, 11.
(4) Ps. XVI, 9.
(5) Ps. XVII, 15.

On peut soutenir que le psalmiste se propose ici de se rendre au Temple pour l'office du matin. Mais les textes déjà cités montrent qu'il n'avait pas besoin de cette présence officielle pour désirer de voir Dieu.

Cette recherche intime de Dieu, cette vue de sa face n'était donc point restreinte au sanctuaire. La lumière y avait son foyer, mais de là elle rayonnait sur toute la vie de l'homme des désirs. C'est le sens du début de ce psaume que l'Église chante si souvent (Ps. LXII) :

> [2] O Dieu, tu es mon Dieu, je te cherche dès l'aurore ;
> Mon âme a soif de toi, ma chair languit après toi,
> dans une terre aride, desséchée et sans eau.
> [3] Ainsi que je t'ai contemplé dans ton sanctuaire,
> pour voir ta puissance et ta gloire,
> ([4] C'est parce que ta faveur est meilleure que la vie,
> que mes lèvres célèbrent tes louanges) (1)
> [5] Ainsi je te bénis dans tout le cours de ma vie,
> j'élèverai mes mains pour l'honneur de ton nom.

Ainsi l'impulsion reçue au sanctuaire se poursuit même dans le désert. Désormais l'ascension de l'âme n'est jamais interrompue. Moins réglée assurément que celle de Platon, elle est emportée vers Dieu par un élan mystique, qui n'a d'autre ressort que le secours divin. Si l'âme voit la lumière, c'est dans la lumière de Dieu. Une lumière qui n'est pas stérile. Les délices de l'union à Dieu sont une nourriture, la lumière étant une source de vie :

> A l'ombre de tes ailes les fils de l'homme cherchent un [refuge (2),
> ils s'enivrent de la graisse de ta maison,
> et tu les abreuves au torrent de tes délices.
> Car auprès de toi est la source de la vie,
> et dans ta lumière nous voyons la lumière.

(1) Duhm estime que le v. 4 doit être placé après le v. 5. C'est du moins une parenthèse qui atténue un peu la conséquence si bien posée de 3 à 5.

(2) Ps. XXXVI, 8-10.

Même doctrine dans les Proverbes (XVI, 31) :

La Sagesse est une source de vie pour celui qui la possède.

On peut entendre dans ce sens un passage bien connu des Proverbes (IV, 18) :

Le sentier des justes est comme la lumière qui pointe; son éclat s'augmente jusqu'au zénith du plein jour.

D'abord la lumière de l'enseignement divin qui retentit au dehors, sur toutes les places, et qui éclaire pour les justes le sentier de la vertu : à mesure qu'ils y avancent, la lumière grandit jusqu'à son point culminant.

Le point capital, méconnu par Platon, l'impuissance foncière de l'homme, l'indépendance absolue de Dieu, c'est surtout ce que l'Écriture voulait inculquer. Il n'appartenait qu'à Dieu de franchir la distance. Mais cette transcendance absolue n'était-elle pas un obstacle à l'union si parfaite dont avait parlé Platon? Du moins il ne semble pas qu'on trouve rien de semblable dans l'Ancien Testament, quoique les relations entre Dieu et son peuple y soient si fréquemment représentées comme une union conjugale. Il y a le Cantique des cantiques. Mais l'union y est-elle consommée par la vue du Beau ou du Bien? On ne rencontre nulle part la participation à la nature divine dont parle saint Pierre (1), la transformation déiforme, tant de formules d'union qui ont soulevé contre certains mystiques chrétiens le reproche de panthéisme.

La mystique de l'Ancien Testament, irréprochable, n'a donc pas développé toutes les virtualités que contenait l'approche de Dieu dans la lumière. Ce n'est point une infériorité par rapport à Platon qui n'aboutit à l'union qu'en supprimant la distance du fini à l'infini, qui suppose la parenté entre l'homme et Dieu du chef de la nature

(1) II Pet., I, 4.

et non point par une effusion de la grâce. Mais c'est une infériorité par rapport à l'Évangile.

Oui, si l'on compare cette connaissance mystique, obtenue par la piété, riche de dons nouveaux et source d'une perfection plus haute, à la réalité de la mystique chrétienne, on s'aperçoit qu'elle lui était inférieure, mais en même temps qu'elle y conduisait.

Depuis l'exil, elle soupirait vers l'avenir, puisque le Sanctuaire n'était plus au même degré le séjour de Dieu, et si une piété plus personnelle et plus intérieure pouvait y suppléer, elle avait le sentiment qu'il avait promis à son peuple des temps meilleurs, qui seraient le règne de Dieu, la vue de Dieu, une association plus étroite avec Dieu (1) :

Qu'ils sont beaux sur les montagnes les pieds du messager
qui annonce la paix,
Du messager de la bonne nouvelle qui annonce le salut,
qui dit à Sion :
Ton Dieu est roi!
Des voix! Tes gardiens élèvent la voix;
ensemble ils entonnent des chants;
Car il voient de leurs yeux
le retour de Iahvé à Sion.

Si Dieu se rapprochait de son peuple, en répandant la connaissance comme l'eau, en touchant les cœurs, c'est que la réconciliation serait opérée. Le grand obstacle à la vue de Dieu, le péché, serait pardonné et effacé, l'union deviendrait possible.

Les chrétiens comprirent que Dieu s'était montré sur la terre en la personne de Jésus-Christ qui avait réconcilié le monde avec son Père. Dès lors la mystique de l'ancienne Écriture s'épanouissait dans la mystique en Jésus-Christ. L'âme n'avait pas à tenter une escalade de Titans,

(1) Is., LII, 6-8, trad. Condamin; cf. Is, LX, 2; Zach., IX, 14; Ps. CII, 17.

puisque Dieu était descendu. Par l'union consommée de Dieu avec l'homme, l'union de l'homme avec Dieu était devenue possible.

Victorieuse de la philosophie antique, la Sagesse chrétienne ne refusa pas d'accueillir ce qu'il y avait de bon dans les pressentiments du néo-platonisme : ce furent les ouvrages mis avec à-propos sous le nom d'un Athénien, Denys l'Aréopagite. Leur succès fut éclatant, tant cette fusion des deux lumières paraissait opportune. Mais, en matière mystique, l'Église semble avoir une préférence pour ceux dont la doctrine a émané plus purement de leur expérience des opérations de l'Esprit, sainte Thérèse d'Avila et saint Jean de la Croix, et aussi saint François de Sales.

Jérusalem.

fr. M.-J. LAGRANGE.

Depuis que ces lignes ont été écrites et imprimées, j'ai reçu de l'obligeante amabilité du R. P. Souilhé, S. J., son étude : « La θεία μοῖρα chez Platon » (Regensburg, MCMXXX). Il conclut que cette notion « n'est pas l'équivalent des puissances instinctives et obscures de l'homme, mais elle est l'expression d'une sorte de surnature qui se greffe sur la nature humaine et qui est le centre de tout développement moral, l'organe propulseur des rapports de l'individu avec le divin, ou même le stimulant de la faculté qui fait de l'être humain la plus parfaite image de Dieu, c'est-à-dire l'esprit ».

Alors ce serait la grâce, même sanctifiante. Il nous semble que ce n'est qu'une impulsion à philosopher, avec les seules ressources de la raison, qui suffit.

Aux sources de la spiritualité française du XVII[e] siècle [1]

(*Fin*)

VII. La Perle Évangélique
SOURCE PRINCIPALE DU BÉRULLISME

Bérulle, nous le savons, a connu la *Perle Évangélique*. Ce qui dès l'abord devait l'attirer et le charmer, dans ce livre, c'est qu'il y retrouvait toutes les idées qui depuis longtemps lui étaient chères : sur la dépendance absolue des créatures, sur la révérence et l'adoration dues à Dieu, sur la primauté du divin sur l'humain : « Ce présent liure a pour thème : Comment par une ferme foy nous deuons amoureusement tousiours adhérer à Dieu tres-fidele, puisqu'il est tousiours present au fond de nostre ame, là où continuellement nous deuons chercher sa face et presence et en esprit l'adorer, afin que par ce moyen la face de nostre ame soit nettoyee et la foy illuminee pour cognoistre Dieu (2). »

Ce que l'auteur demande à Dieu, dans la Préface, c'est qu'Il lui fasse la grâce de « l'avoir tousiours en reuerence »; ce qui est demandé au lecteur, c'est qu'il n'ait d'autre désir que de « plaire et seruir à Dieu et de le reuerer tousiours present ».

A l'inverse de tant de chrétiens « qui sont plustost

(1) Voir *La Vie Spirituelle*, Supplément, déc. 1930, pp. [113]-[139]; janv. 1931, pp. [17]-[46]; févr., pp. [75]-[111]; avril, pp. [20]-[42].

(2) *La Perle Évangélique*, l. I, ch. 28, éd. Paris, 1602, fol. 51.

ententifs à eux-mesmes qu'à Dieu leur Createur (1) », et qui travaillent « à l'amas et assemblement des vertus plus pour leur propre commodité que pour le respect du seul amour de Dieu (2) », l'auteur de la *Perle* veut que Dieu soit vraiment le centre de notre vie; car « ie vis en vous et par vous, et non pas vous, mon Dieu, par moi (3) ».

C'est donc Dieu qu'il faudra regarder d'abord : le regard sur soi-même ne viendra qu'ensuite : « il est en premier lieu nécessaire d'auoir à tout le moins quelque cognoissance de Dieu, et comment il est en nous : et de là procede la cognoissance de soy-mesme (4) ». « Il nous fault commencer auec celuy qui est sans commencement, c'est à dire auec Dieu, lequel est ce tres-noble et tres-excellent principe duquel nous auons prins nostre origine, et auec lequel nous demeurons tousiours par idee. Car tout ainsi que les rayons solaires procedent et despendent du soleil, ainsi nostre ame procede et despend de Dieu, qui est nostre principe, nostre vie, et nostre conseruateur (5). »

Mais à ce théocentrisme, déjà familier à Bérulle, se superpose, dans la *Perle Évangélique*, un christocentrisme qui devait lui paraître tout nouveau. Peut-être, en parcourant le volume, se souvint-il qu'il avait déjà lu quelque chose d'approchant dans les œuvres de Lanspergius, d'Eschius ou de Blosius, tous auteurs qui se sont, en effet, inspirés de la *Perle*. Mais alors il n'y avait pas pris garde, son attention n'ayant jamais été attirée de ce côté-là. Ici, au contraire, ces mêmes vérités sont expo-

(1) *Perle*, Préface (non paginée).
(2) *Perle*, l. II, ch. 35, fol. 178^vo.
(3) Préface.
(4) *Perle*, l. I, ch. 7, fol. 12^vo.
(5) Préface. — Comparez encore Bérulle, *Œuvres*, col. 1417 : « Dieu veut être adoré en esprit et en vérité, et il ne lui suffit pas d'être adoré par les actions de notre esprit vers lui, il veut lui-même se glorifier en nous », et la *Perle*, l. II, ch. 5, fol. 135 : « Daignez de vous louer vous-mesme en moy et par moy, car sans vous ie ne suis du tout rien » (pensée fréquente dans les écrits de sainte Gertrude).

sées avec tant d'ampleur, l'auteur met tant d'insistance à les inculquer, qu'elles s'imposent à l'attention même la plus distraite.

J'imagine qu'au début Bérulle dut éprouver quelque surprise, voire de l'embarras. Devant les affirmations répétées de l'auteur : « nostre parfaict salut consiste en ce que nous soyons transformez en Jesus-Christ, et demeurions continuellement en luy (1) »; « en ce gist tout nostre salut, que nous soyons introduits [en la divinité] par le moyen de Iesus-Christ, et soyons faits vn esprit, vne ame, et vn corps auec luy (2) », plus d'une fois le doute dut l'envahir, et il dut se poser la question : Comment tout cela est-il possible? N'est-ce pas un rêve?

Mais à la réflexion, l'autorité de Beaucousin aidant, et aussi la grâce de Dieu, qui voulait faire de lui l'Apôtre du Verbe Incarné, peu à peu, lentement, toutes ses hésitations tombèrent une à une. Il se rendit compte qu'en somme l'auteur de la *Perle Évangélique* ne faisait que répéter et développer ce qu'avaient enseigné saint Thomas, les saints Pères, saint Jean et saint Paul. Du jour où il eut compris cela, il fut définitivement conquis : il se rallia pour tout de bon à la spiritualité de la *Perle*. Nous en avons la preuve dans l'accord parfait de la doctrine bérullienne avec celle de la grande mystique brabançonne.

*
* *

La parenté foncière des deux spiritualités apparaît au premier regard. Dès 1926 le R. P. Reypens, S. J., y faisait une allusion rapide dans son beau travail sur Ruysbroeck (3) : il y posait en même temps le problème histo-

(1) *Perle*, l. I, ch. 8, fol. 13ᵛᵒ.
(2) *Ib.*, l. I, ch. 17, fol. 25ᵛᵒ.
(3) *Ruusbroec*, Bruxelles-Amsterdam, 1926, p. 83. C'est cette phrase du R. P. Reypens qui est à l'origine des recherches dont je publie ici le résultat.

rique de la dépendance de Bérulle par rapport à la *Perle Évangélique*.

Je sais bien que la parenté logique entre deux doctrines ne suffit pas à prouver leur dépendance mutuelle. Mais dans le cas présent, maintenant que nous avons découvert, en Dom Richard Beaucousin, l'anneau qui relie Bérulle à la *Perle Évangélique*, cette dépendance ne saurait plus faire de doute.

L'accord est, d'ailleurs, tellement étroit, qu'il ne saurait s'expliquer ni par le hasard, ni par le recours à des sources communes : il ne se borne pas aux lignes générales, il s'étend jusqu'aux détails et se manifeste jusque dans la forme.

De la part d'un génie aussi personnel que Bérulle il ne faut pas s'attendre à des citations formelles. Il n'en est que plus étonnant de surprendre chez lui des *réminiscences* presque textuelles de la *Perle Évangélique*.

Prenons, par exemple, une des Instructions aux Carmélites, que je crois devoir attribuer aux années de transition 1604-1608 : le christocentrisme mystique s'y affirme déjà nettement, mais, au lieu de nous appeler « enfants » de Jésus-Christ, il ne parle encore que de notre « fraternité » et « consanguinité » avec le Christ, comme à ses débuts :

Le premier de tous les mystères est celui de l'Incarnation, auquel chacune de vos âmes doit être particulièrement dédiée... Dans la vie (voyagère du Fils de Dieu), il y a la *vie intérieure* et la *vie extérieure*. L'*extérieure*, c'est toutes les actions du Fils de Dieu, ses souffrances, sa pauvreté et toutes les autres choses semblables, que vous honorez par vos exercices extérieurs. L'autre partie de la vie de Jésus est la *vie intérieure* qu'il avait sur la terre *vers Dieu son Père*. C'est en cela que je désire que vous vous arrêtiez davantage, étant obligées à une vie intérieure et retirée : c'est de cette vie que vous devez vivre, ce doit être l'objet continuel de vos âmes, qui doivent participer et adhérer à cette vie de Jésus-Christ, et recevoir de lui *participation aux pensées de sa bienheureuse âme* sur la terre... Il ne demande autre chose qu'à

reposer son esprit en vous, car il l'y a mis, non afin que le vôtre vive, mais le sien seulement, et que vous soyez remplies et occupées de lui seul... Il faut que vous preniez en lui une vie nouvelle, imitant sa vie voyagère, afin qu'il vous rende dignes d'y participer, c'est à dire que vous fassiez les actions des vertus avec participation de l'esprit dans lequel Notre-Seigneur opérait les siennes... Soyez donc adhérantes et participantes à cette vie du Fils de Dieu (1).

La pensée que nous devons adhérer et participer à la double vie, intérieure et extérieure, du Fils de Dieu forme précisément le leitmotiv de la *Perle Évangélique*. Elle y revient à chaque instant, avec cette différence, toutefois, que l'auteur de la *Perle*, en distinguant entre l'*âme* et l'*esprit*, introduit encore une subdivision dans la *vie intérieure* :

(Il faut que l'homme) ait tousiours deuant ses yeuz comme vn miroir, et au sentiment de son cœur comme vn certain ferme et stable fondement, l'amoureuse vie et passion de Nostre Seigneur Iesus-Christ, auquel il veuille *perpetuellement adherer*, pour sur iceluy edifier toutes les vertus... Celuy-là fait la volonté de Dieu, qui en ceste maniere a vestu et imité Iesus-Christ, qui *en son homme exterieur* a vestu le nauré *corps de Iesus-Christ*... Voilà comment nous deuons porter en nostre cœur et en nostre homme exterieur l'image de Iesus-Christ.

Au reste, *en l'homme interieur*, c'est à dire en nostre ame, nous deuons porter cet amour incomprehensible duquel estoit remplie l'*ame de Iesus-Christ*, et par lequel il a fait et operé tant et de si innumerables biens.

D'abondant, *en nostre interieur tres intime* et profond homme, c'est à dire en la supreme et superessentielle partie de l'*esprit*, nous deuons porter ceste nue et abysmale *diuinité* et vnité de la diuine essence, en laquelle sont enclos tous les thresors de la diuinité : qui fera que nostre homme *interieur*... et l'homme *exterieur*... sera disposé à... sentir la passion de nostre Seigneur et *tout ce qui a esté en Iesus-Christ* (2).

(1) Bérulle, *Œuvres*, éd. Migne, col. 1309-1311.
(2) *Perle*, l. I, ch. 36, fol. 64ro, 66ro.

C'est « la droite voie, en laquelle quiconque chemine ne peut estre trompé (1) ». C'est là ce qu'enseigne saint Jean, quand il veut que « comme fructueux rameaux nous demeurions tousiours en nostre vigne, c'est à dire en Iesus-Christ, auquel nous deuons garder et conseruer toutes nos forces (2) » : et saint Paul, quand il nous demande de « nous reuestir de Iesus-Christ, selon l'esprit, selon l'ame, selon le corps et selon la diuinité, afin que nostre sens ou sentiment soit conforme à celuy du Sauueur Iesus (3) ».

Quand nous iettons nostre volonté dans la volonté de Dieu... et nostre desir en son desir... et nostre intention dans l'intention de Dieu... ainsi veritablement nous sommes vestus de Iesus-Christ, et faisons et operons toutes choses par luy, selon les coustumes et manieres de faire de l'Église, et lors Iesus-Christ rend toutes nos œuvres fructueuses, et sommes entrez en la diuinité par la porte, c'est à dire par les merites de son humanité... (mais) nous deuons non seulement nous occuper en l'humanité de Iesus-Christ, ains par les merites de l'humanité entrer dans la belle diuinité, à ce que puissions en nous sentir ce qui est en Iesus-Christ, en *esprit*, c'est à sçauoir, en *ame* et en *corps*.

Car la noble et luisante *ame* de nostre Seigneur Iesus-Christ, dès le commencement de sa vie, auec toutes ses *forces superieures* sans intermission a esté *tournee deuers la diuinité* comme vers son obiect, d'où elle a esté faicte si heureuse et iouissante comme maintenant actuellement elle est au ciel. Mais selon ses *forces inferieures* elles estoit mobile, active, passible ; et ainsi nostre Seigneur ensemblement iouissoit, agissoit et patissoit...

Doncques afin que maintenant nous meritions de sentir en nous ce qui a esté en Iesus-Christ, mettons peine de nous conformer à luy, quant à *l'esprit*, afin que l'ayons tousiours libre, eslevé et uny auec Dieu : mais quant à *l'ame*, à ce que l'ayons tousiours bien ordonnee en toute vertu selon l'ame

(1) *Perle*, ibid.
(2) *Ibid.*, l. I, ch. 17, fol. 25[ro].
(3) *Perle*, l. I, ch. 25, fol. 46[ro].

de Iesus-Christ : et quant au *corps*, à ce que le gouuernions selon les œuures de Iesus-Christ en toute modestie (1).

On pourrait citer des dizaines de textes semblables; car c'est le thème fondamental de tout le livre, et l'auteur ne se lasse pas d'y revenir. Contentons-nous du passage suivant, où est décrit le plus haut degré de la perfection, celui qui se rapporte à l'*esprit* :

Pour ce nostre esprit est icy esleué et auec l'esprit de Iesus-Christ est introduit en la montagne de la diuinité... et en la presence diuine est *stabilié* par vne simple pensee, pur regard et amour indepeint, pour contempler continuellement Dieu en ce secret et intime fonds de soy-mesme... Dieu a attiré l'homme à soy et s'en est totalement reuestu, auec l'esprit, l'ame, le corps, le cœur et les sens, et ainsi le changeant du tout, faict qu'*il est par grace ce que Iesus-Christ est par nature* : car il a vny la volonté d'iceluy auec sa diuine volonté, et le desir d'iceluy auec son diuin desir, et l'intention d'iceluy auec sa diuine intention, et finalement la nature d'iceluy auec sa diuine nature. Et desja *il naist en iceluy, vit, chemine, opere, souffre, resuscite*, estant ioyeux et bien ayse d'auoir trouué vn homme selon son cœur. Et en cecy desja l'homme cesse à toute sienne propre action ou delaissement (2), paroles et œuures, et a perdu, non certes l'essence, mais l'apparence, et *vit ja non luy, mais Iesus-Christ vit en luy* (3).

Ce qui frappe immédiatement dans tous ces textes, c'est la division tripartite de l'homme en corps, âme et esprit. Cette division revient à chaque page et donne lieu à un certain nombre de formules stéréotypées, qui sont tout à fait caractéristiques de la manière de l'auteur. C'est ainsi qu'il est dit très souvent que Dieu veut « se

(1) *Perle*, l. I, ch. 43, fol. 84-85.

(2) *Action ou délaissement*, mauvaise traduction du néerlandais *doen en laten*, littéralement *faire et laisser* ; il faudrait traduire : *toute sa manière d'agir*.

(3) *Perle*, l. II, ch. 17, fol. 154ᵛᵒ–155ᵛᵒ.

reposer en notre *esprit*, *siéger* en notre *âme*, et *habiter* en notre *corps* (1) ».

Le texte de Bérulle cité tout à l'heure, et dans lequel il était dit que « Dieu ne demande autre chose qu'à reposer son esprit en nous », a tout l'air d'une réminiscence de la formule susdite. Qu'on le compare avec les passages suivants de la *Perle* :

O vie de mon ame, tirez mon *esprit* hors de moy et le faciez conforme à vostre ioyeux *esprit*, afin que vous seul immobilement puissiez *reposer* en iceluy; et retirez mon *ame* de l'affection des choses basses, et la conformez à vostre tres-saincte *ame*, afin qu'elle puisse estre mue, possedee et gouuernee de vous seul; retirez mon *corps* de toutes defectuositez et le conformez auec toutes ses forces, ses sens et ses membres, à vostre tres-sainct, tres-net et nauré corps, afin qu'il puisse vous estre totalement *appliqué*, et puissiez seul viure en iceluy, et par iceluy vous mouuoir et operer, ainsi que vous cheminiez, parliez, et operiez par vostre tres-saincte humanité (2).

L'âme : Qu'est-ce, ô mon tres-aymé, que vous voulez *reposer* en mon *esprit*, qui est tant incapable ? — Dieu : Afin que et tu te reposes tousiours en moy, et sois auec moy vn *esprit*, et demeure tousiours *appliquée* et vnie à ma diuinité, à la façon et maniere de mon humanité : et certainement si par ta volonté tu es tousiours vnie à ma volonté, ie feray ton esprit par les merites de mon ioyeux esprit, idoine et apte, et me delecteray de *reposer* en ton esprit... (3)

Bérulle ne pouvait certainement admettre cette trichotomie : corps, âme, esprit, — si tant est qu'il s'agisse ici d'une véritable trichotomie. Aussi y a-t-il lieu de s'éton-

(1) A comparer avec la devise de l'auteur : « Puissiez-vous, Seigneur, trouver en moi gloire, repos et contentement. » — La trilogie : *volonté, désir, intention*, a la même origine, la volonté se référant à l'esprit, le désir à l'âme, et l'intention au corps.

(2) *Perle*, l. II, ch. 36, fol. 183r°.

(3) *Perle*, l. II, ch. 1, fol. 131r°-132r°. L'auteur continue à expliquer pourquoi Dieu veut *siéger* en notre *âme* et *habiter* dans notre *corps*.

ner d'en retrouver chez lui un écho, peut-être inconscient, sous la forme de la trilogie : corps, cœur, esprit. C'est ainsi qu'il écrit dans une lettre aux Carmélites de Bordeaux :

> Jésus veut être non seulement à vous, mais encore en vous : non seulement avec vous, mais au fond et intime de vous-mêmes, *ne faisant qu'un de corps, de cœur et d'esprit avec vous.*

N'est-ce pas une réminiscence de la *Perle Évangélique*, affirmant que « en ce gist tout nostre salut, que nous soyons *faits en esprit, une ame et un corps auec Iesus-Christ* » (1) ?

Et qu'on ne croie pas que de la part de Bérulle il n'y ait là qu'une distraction. La trilogie : corps, cœur, esprit, revient plusieurs fois dans ses écrits. La lettre aux Carmélites de Bordeaux que nous venons de citer est de l'année 1623. Elle rejoint, à quatorze ans de distance, les *Discours de controverse*, qui sont de l'année 1609 et où nous lisons : « notre *corps* est le temple de sa divinité, notre *cœur* est l'autel de son humanité, notre *esprit* est le trône de sa grâce et de sa gloire (2) ».

Ici encore la rencontre avec la *Perle* est de tout point remarquable. A la suite du texte, déjà cité, où il était dit que Dieu veut « reposer en notre esprit, siéger en notre âme et habiter en notre corps », nous lisons en effet ces paroles :

> Ton *esprit* est mon *throsne*, et toy-mesme (dans le texte original : et ton *âme*) mon *siège*, et ton *corps* mon *tabernacle*... afin qu'en ceste sorte ie puisse immobilement en toy me reposer, et en toy celebrer mes nopces et ma Cene... et ainsi (par le venerable Sacrement) te faire participant de mon humanité, à ce que tu sois de moy repeuë, et en moy totallement transmuee, et vnie en moy : et ainsi ie puisse accomplir en toy mon desir (3).

(1) *Perle*, l. I, ch. 17, fol. 25r°.
(2) Bérulle, *Œuvres*, col. 723.
(3) *Perle*, l. II, ch. 1, fol. 132r°.

Peut-être aussi Bérulle s'est-il souvenu de certaines pages de la *Perle* où l'esprit est comparé à l'autel d'un temple, l'âme au sanctuaire et le corps à la nef (1).

M. Bremond a attiré l'attention sur le *lexique* bérullien. Les termes les plus caractéristiques de ce vocabulaire sont les mots *adhérer, adhérence.* Ce sont précisément les termes qui caractérisent le mieux la spiritualité de la *Perle.* Pour s'en convaincre, il n'y a qu'à se reporter aux chapitres XXXII-XXXIV du livre troisième. L'auteur y enseigne un « exerce d'vnion de nostre cœur auec Dieu », qui est le résumé de toute sa doctrine : « il est l'art de toute la perfection de laquelle est traité par tout ce liure ». Aussi faut-il se livrer à cet exercice « à tout le moins trois fois le iour... et par ainsi pourra *adherer* à son Dieu et estre faict vn esprit auec luy et vn corps auec Iesus-Christ ».

Le chapitre XXXII fournit quelques explications préliminaires « pour plus manifeste intelligence de cet exercice, comme nous deuons par iceluy nous transferer en Dieu ». Vient ensuite l'exercice lui-même : « tres-deuot exercice de cœur, duquel auons parlé, par lequel, moyennant la foy, nous demeurons continuellement en la presence de Dieu et l'adorons en esprit, et sommes transformez en Iesus-Christ ». C'est une longue formule de prière, qui n'occupe pas moins de cinq pages; aussi l'auteur a-t-il soin d'en donner ensuite une formule abrégée, « à l'usage de ceux qui n'ont pas le temps », dit le texte original. Puis il conclut :

Les susdites oraisons doiuent estre apprises par cœur, et souuent exercees, afin qu'ainsi elles demeurent continuellement en nous, et nous D'VNE PERPETUELLE ADHESION SOYONS VNIS AUEC LA DIUINITÉ ET HUMANITÉ DE IESUS-CHRIST : et ainsi faisions nostre demeure ès intimes ou interieurs de nostre Seigneur Iesus-Christ, esquels toute sa vie et passion nous reluict plus clairement : par lesquelles (oraisons) ce liure

(1) *Perle,* l. III, ch. 11 et 14.

est mieux entendu, et A QUOY TEND ET FINIST TOUTE LA DOCTRINE D'ICELUY (1).

On ne saurait mieux faire ressortir l'identité des deux doctrines. Elles tendent toutes deux exactement au même but, et par les mêmes moyens.

Comme synonymes du terme « adhérer » Bérulle emploie souvent les expressions « s'appliquer, se joindre, se lier, se convertir vers Dieu ». Autant de mots qui se rencontrent constamment dans la *Perle* :

Il faut que l'ame *s'applique* tousiours à Dieu et que continuellement elle luy *adhère* (l. I, ch. 22). — Toutes telles personnes sont en vertus *appliquees* et *coniointes* à Iesus-Christ (l. I, ch. 23). — Afin que continuellement elles *adherent* et soient *coniointes* et vnies à ce souverain bien (l. I, ch. 10). — Nous deuons de toutes nos forces *adherer* à Dieu, et à luy nous *appliquer* en toute diligence, et entrer en iceluy par Iesus-Christ nostre Seigneur (l. II, ch. 19). — *Liez*-moi et *ioignez* à vous, ie vous prie, du tres-fort et estroit lien de cest amour, qui a *conioinct* et *lié* les trois personnes en vnité de diuine essence, et qui en l'humanité qu'auez prise, vous a si fort et estroitement *lié* pour souffrir pour nostre salut (l. III, ch. 33). — Selon que nous *appliquons* plus estroictement nous-mesmes et *conuertissons* vers Dieu, plus parfaictement il opere en nous la semblance de sa diuinité et humanité (l. I, ch. 8). — *Conuertis* toy nuëment à ton interieur vers Dieu auec vne ferme foy et croyance indubitable en Dieu, car par ce moyen il rendra tes pensees fructueuses (l. I, ch. 21). — Nous deuons nous *appliquer* et faire nostre ce que Iesus sentoit en son ioyeux esprit, en son ame tres douloureuse et en son corps nauré (l. I, ch. 31). — Daignez, Seigneur debonnaire, vnir et *appliquer* ma vie et passion à vostre tres-saincte vie et passion, afin qu'elles me soient fructueuses et vous soient agreables (l. I, ch. 35).

Quand Bérulle veut parler de la communication de la grâce par Dieu ou par le Christ, il se sert de préférence

(1) *Perle*, l. III, ch. 33, fol. 287v°.

des verbes « imprimer » et « rayonner ». C'est aussi ce que fait l'auteur de la *Perle* :

En ce que te *conuertis* ainsi à moy et demeures en moy, voila i'*imprimeray* en ton esprit vne certaine essentielle, vnique, eternelle, diuine, delectable, paisible et ioyeuse essence, en la façon de ma diuine essence. Et mesme t'*imprimeray* ceste interne peine et croix que i'ay portee en mon ame... afin que tu sois auec moi vn esprit et demeures tousiours *appliqué* et vny à ma diuinité, à la façon et maniere de mon humanité (1).

Ie vous supplie, par les merites de vostre humain ioyeux esprit, ô bon Iesus, que vous permettiez votre diuinité *luire* par mon esprit... Vous priant aussi, par les merites de vostre saincte et douloureuse ame, que permettiez icelle vostre diuinité *rayonner* en bas vers la mienne et icelle rendiez totalement saincte... Vous priant finalement, o beny Dieu, par les merites de vostre nauré et tres pur corps, que faisiez *transrayonner* vostre diuinité par mon corps et le rendiez totalement net, paisible et ioyeux (2).

Les textes scripturaires auxquels les deux auteurs aiment à se référer à toute occasion sont les mêmes de part et d'autre. Ce sont les textes fondamentaux de saint Jean : « Ego sum ostium : per me si quis introierit salvabitur (x, 9). Ego sum via, et veritas et vita (xiv, 6). Ego sum vitis, vos palmites... sine me nihil potestis facere (xv, 5). » Puis les comparaisons pauliniennes du chef et des membres, et des textes comme ceux-ci : « Induimini Dominum Iesum Christum (Rom., xiii, 14). Hoc enim sentite in vobis quod et in Christo Iesu (Phil., ii, 5). Vivo autem, iam non ego, vivit vero in me Christus (Gal., ii, 20). »

Il faut noter ensuite, chez Bérulle, une série d'expressions qui semblent calquées sur celles de la *Perle*. C'est ainsi que Bérulle écrira : « Dieu ne doit non plus trouver

(1) *Perle*, l. II, ch. 1, fol. 130[ro].
(2) *Perle*, l. III, ch. 33, fol. 286[ro].

de résistance en sa créature qu'avant qu'il l'eût tirée du néant (1). » C'est un simple écho de ce qu'avait dit à plusieurs reprises l'auteur de la *Perle* : « Ie me *resigne* donc et *offre* totalement à vous en vif sacrifice, à ce que puissiez aussi librement *vser de moy* sans aucun empeschement, comme vous faisiez quand i'estois encores en vous increée (2). » Et ailleurs : « Ie iette entierement toute ma volonté en vostre diuine essence, vous priant et suppliant que daigniez de tellement me *regir* et *vser de moy*, comme vous en pouuiez vser, quand i'estois encore increé (3). »

« S'offrir à Jésus », « se résigner à Jésus », encore autant de locutions tout à fait bérulliennes, de même que « user de moi ». On pourra les comparer avec ce qu'écrit Bérulle : « Combien devons-nous désirer que l'esprit de Jésus nous conduise, nous *régisse* et nous possede, et *use de nous* selon sa puissance et sa volonté (4). »

« Prenez vie de Dieu », répète Bérulle (5). Et la *Perle* : « L'ame a Dieu dedans soy et est en Dieu, duquel tous les Saincts ont *prins* et *tiré* leur sainteté (6). » « S'il aduient que l'esprit *adhère* fermement et soit ancré et vny en Dieu par la glu de la diuine charité, alors sans doute il produit et *puise* au thresor de la diuinité de grands dons (7). » « Si donc tu te conuertis en ce nud fonds et t'vnis auec moy, lors tu pourras estre en aucune façon

(1) Bérulle, *Œuvres*, col. 1590.

(2) *Perle*, l. II, ch. 5, fol. 135ᵛᵒ.

(3) *Perle*, l. III, ch. 30, fol. 291ᵛᵒ. Cf. l. I, ch. 40, fol. 76ᵛᵒ; l. III, ch. 18, fol. 253ᵛᵒ; l. III, ch. 43, fol. 304ᵛᵒ, etc.

(4) Bérulle, *Œuvres*, col. 1358. A comparer avec le texte de la *Perle* cité à la p. [97] de la *Vie Spirit.*, févr. 1931 : « Nous deuons continuellement... adorer Dieu et nous *resigner* totalement à luy, pour operer auec nous tout ce que bon luy semblera, car ainsi il *prend puissance* sur nous et nous *possede* pour operer auec nous son œuure diuine. »

(5) Bérulle, *Œuvres*, col. 1383, 1384, 1440, etc.

(6) *Perle*, l. I, ch. 22, fol. 35ᵛᵒ.

(7) *Perle*, l. I, ch. 21, fol. 31ᵛᵒ.

faicte par grace ce que ie suis par nature : ie suis certainement ta vie et la nourriture de ton esprit; sois donc comme l'enfant qui vient de naistre, qui suce les mamelles de la mere, et est nourry de sa nourriture : tellement qu'il n'y a chose qui le puisse mieux nourrir et faire croistre (1). »

On pourrait signaler encore certaines comparaisons qui reviennent de part et d'autre : telle la comparaison du soleil, si fréquente dans la *Perle*, et celle du centre et de la circonférence (2).

Enfin il n'est pas jusqu'à la forme lyrique des élévations bérulliennes, avec leurs O's multipliés, dont on ne retrouve le modèle dans la *Perle Évangélique*. Le chapitre xxxi du livre troisième, par exemple, pourrait passer pour une élévation authentique de Bérulle.

L'accord de la spiritualité de Bérulle avec celle de la *Perle* ne se manifeste pas seulement dans la forme, elle éclate surtout dans le fond même de la doctrine. Le lecteur a pu s'en rendre compte déjà par les extraits qui précèdent : ils respirent le plus pur esprit bérullien. L'auteur lui-même nous a prévenus que toute la doctrine de son livre tend et finit à ceci : « que d'une perpetuelle adhesion soyons vnis auec la diuinité et humanité de Iesus-Christ et ainsi faisions nostre demeure ès intimes ou interieurs de nostre Seigneur Iesus-Christ ». C'est la quintessence même du bérullisme.

Un des éléments les plus importants de la spiritualité bérullienne, nous l'avons déjà rappelé, c'est la théorie de la perpétuité des mystères de Notre-Seigneur : « Ils sont passés en certaines circonstances, et ils durent et sont présents et perpétuels en certaine autre manière. Ils sont passés quant à l'exécution, mais ils sont présents quant à leur vertu, et leur vertu ne passe jamais, ni l'amour ne passera jamais, avec lequel ils ont été accomplis; l'esprit

(1) *Perle*, l. II, ch. 1, fol. 129^v^.
(2) *Perle*, l. II, ch. 4, fol. 133^v^.

donc, l'état, la vertu, le mérite du mystère est toujours présent (1). »

L'auteur de la *Perle Évangélique* attache tant d'importance à cette même doctrine qu'elle y a consacré tout un livre : le *Temple de l'âme*. Dans la *Perle* la théorie est exposée *ex professo* par deux fois : au chap. VIII du troisième livre, intitulé : « Comment la memoire de toutes les solemnitez perseuere et continue en l'ame qui veritablement, interieurement et exterieurement suit Dieu », et au chap. III du deuxième livre, qui débute ainsi :

Ie demeure en toy afin de pouuoir operer en toy *spirituellement* tout ce que i'ay faict *corporellement*. Ie suis vne fois *corporellement* nay, à ce que ie puisse *sans intermission* naistre en toy *spirituellement*, et afin que consequemment toutes les autres solemnitez qui sont faictes *exterieurement* de moy, soient en toy *spirituellement* accomplies, lesquelles sont toutes celebrees à ceste fin, que tu ayes *tousiours* en ton cœur, toute ma vie, ma passion et tout ce que i'ay faict, enseigné, et enduré pour l'amour de toy. Comme aussi pour l'amour de toy i'ay *continuellement* porté en mon cœur les mesmes choses, de sorte que tu ne t'esloigne d'icelles voir vn seul moment. Et ainsi continuellement sera en toy celebree la feste du grand Vendredy... (2)

Une autre théorie tout à fait bérullienne, c'est que pour avoir part à la vie surnaturelle il n'y a qu'à exposer son âme, par la foi et la charité, à l'influence de la grâce, dont la source même est en nous; il faut demeurer autant que possible en contact avec cette source de vie : « comme Dieu est toujours de sa part lié à l'âme, aussi l'âme doit de sa part être liée à son Dieu (3) ».

C'est pareillement une des idées fondamentales de la *Perle*. L'auteur ne cesse de nous rappeler que Dieu est présent au plus intime de nous-même, si indissoluble-

(1) Bérulle, *Œuvres*, col. 921.
(2) *Perle*, l. II, ch. 3, fol. 133°°.
(3) Bérulle, *Œuvres*, col. 1154.

ment lié à l'âme, que rien ne l'en peut séparer, même pas le péché mortel, puisque le péché mortel peut bien nous enlever son amitié, mais non pas sa présence (1). Dès lors le vrai procédé pour croître dans la vie surnaturelle, c'est de demeurer attaché à cette source de vie : « car tout bien et toute grace diuine procede de l'interieur de nostre Seigneur Dieu, qui est dedans nous, et qui nous est plus proche et voisin que nous ne sommes à nous-mesmes, et son action nous est plus proche et voisine que ne sont toutes nos œuvres (2) ».

Ceste fontaine de diuinité, qui est en l'ame, s'escoule vers elle pour la remplir et rendre feconde de sa grace... Et pour faire que ceste fontaine de vie flue tousiours en l'ame, il fault que l'ame *s'applique* tousiours à Dieu, et que continuellement elle luy *adhère* : et lors le ruisseau de la diuinité l'arrousera et abbreuuera, au moyen de quoy elle sera illuminee et instruicte (3).

(L'homme doit) tousiours *demeurer en la presence diuine*, afin que par ce moyen Dieu daigne luy faire cognoistre son bon plaisir, *permettant* que de luy il soit transpercé de ses rayons, et d'iceluy absorbé en l'ame, au corps et en l'esprit. Ce qu'aiant obtenu, lors nous sommes reuestus de Iesus-Christ, et sentons en nous ce que Iesus-Christ a senty en soy, qui est l'huis par lequel nous deuons entrer en la diuinité, et auec la grace de Dieu suiure l'humanité d'iceluy (4).

« Il faut se joindre, s'accorder, s'abandonner à l'action de la grâce », répète Bérulle; « il faut ratifier, vouloir ce que Dieu et le Christ ont voulu pour nous »; « il faut désirer que l'esprit de Jésus use de nous ». La *Perle Évangélique* ne parle pas autrement :

Veritablement la volonté, intention et désir de Dieu est

(1) Au l. I, ch. 11, fol. 18[r°], l'auteur ajoute : « Combien que Dieu tout-puissant se soit ainsi soy-mesme seelé [scellé] en nous, ce neantmoins il ne veut rien operer en nous sinon par sa tressaincte humanité. »

(2) *Perle*, l. I, ch. 7, fol. 11[v°].

(3) *Perle*, l. I, ch. 22, fol. 35[v°]. Cf. l. I, ch. 21[v°]; fol. 67[v°], etc.

(4) *Perle*, l. II, ch. 12, fol. 148[r°].

qu'il puisse à ceste fin *vser* de tous les hommes. Puis donc qu'il desire si fort cela, *permettons-le*, ie vous supplie, et *accordons-le* à sa bonté, et nous conuertissons totallement vers luy, le priant qu'il daigne de nous en faire idoines, et nous orner de toutes ces siennes et diuines vertus, desquelles l'ame de Iesus-Christ estoit ornee, en nostre esprit, ame et corps, à sa gloire, honneur et delectation (1).

Bérulle enseigne que la grâce « tire l'âme hors de soi-même par une sorte d'anéantissement, et la transporte, l'établit et l'ente en Jésus-Christ (2) ». C'est précisément l'objet de cette prière de la *Perle* : « Ie supplie vostre bonté de me *tirer* tout *en vous* auec l'esprit, l'ame et le corps : et ce par vous, c'est à dire par les merites de vostre humain ioyeux esprit, de vostre saincte et douloureuse ame, et de vostre sacré naure corps (3). »

Bérulle nous recommande de nous « mettre entre les mains de Jésus-Christ comme instruments de sa grâce, ainsi qu'il est en son humanité l'instrument joint personnellement à la Divinité (4) ». C'est aussi ce que nous fait demander l'auteur de la *Perle* dans la prière où se trouve condensée toute la moelle de sa spiritualité : « Nous prions Dieu [c'est-à-dire le Verbe Incarné] que par ses tres-saincts merites il veuille en nous et par nous operer, comme il a faict par sa tres-saincte humanité (5). »

Bérulle compte plus sur la prière et sur l'adhésion de foi et de charité à Dieu, que sur l'effort humain. En cela encore il se rapproche de l'auteur de la *Perle* :

A ce propos dit nostre Seigneur Iesus-Christ : « Sortez auec

(1) *Perle*, l. III, ch. 17, fol. 252ᵛᵒ.
(2) Bérulle, *Œuvres*, col. 1166.
(3) *Perle*, l. III, ch. 34, fol. 288ᵛᵒ. Voir aussi le texte cité plus haut : « O vie de mon âme, tirez mon esprit hors de moy et le faciez conforme à vostre ioyeux esprit... » (l. II, ch. 36, fol. 183ᵛᵒ).
(4) Bérulle, *Œuvres*, col. 1271.
(5) *Perle*, l. III, ch. 32, fol. 284ᵛᵒ. Cf. l. I, ch. 4, fol. 7ᵛᵒ : « Par le moyen de son âme il a reformé toutes les forces de la nostre, pour estre vn instrument apte à souffrir son action diuine ».

moy, et heureusement entrez, en la maniere que ie vous ay precedé. » Alors certainement l'homme est fait l'instrument de Dieu, orné de toute vertu... Or cecy s'obtient plustost par vne simple introversion [synonyme *d'adhésion*] que par vne haute contemplation, et plustost par vne amoureuse aspiration que par vne grande exercitation, et plustost par deuote oraison que par quelque grand labeur exterieur que ce soit (1).

Bérulle veut que nous considérions tout ce qu'il y a en Jésus, soit qu'il opère, soit qu'il suspende son opération (2). C'est le même conseil qui nous est donné dans la *Perle* :

Vous m'enseignez continuellement comme en mon cœur ie dois tousiours porter comme en petits faisceaux recueillis, tout ce qu'auez fait, *obmis*, souffert et enseigné pour l'amour de moy, et estre tousiours transformé, autant que l'humanité fragile le permet, en l'image de vostre sacree saincte humanité, portant continuellement en moy l'esleuation de vostre esprit, la saincteté de vostre ame, et la pureté de vostre corps (3).

Nos deux écrivains ne se ressemblent pas moins dans leur dévotion à Marie. Ils lui font une large place dans leur spiritualité. Ce qu'ils mettent surtout en relief, c'est « l'occupation intérieure » de Notre-Dame.

(1) *Perle*, l. I, ch. 6, fol. 11^ro^. Cf. Bérulle : « Persévérer en l'application de votre âme à la divine essence et à la Trinité sainte, et ce plus par révérence que par intelligence, et par simplicité que par art et conduite... » (*Œuvres*, col. 1383.) Voir aussi *Perle*, l. III, ch. 58, fol. 331^ro^.

(2) Bérulle, *Œuvres*, col. 172, 173, 1049.

(3) *Perle*, l. III, ch. 71, fol. 350^ro^. Cf. l. I, ch. 16, fol. 22^vo^ : « Continuellement ayons deuant les yeux ce clair miroir et tres parfaict exemplaire, regardant et considerant quelle chose a esté en Iesus-Christ, quelles estoient toutes ses forces et affections, comment il estoit disposé interieurement et exterieurement en toute sa conuersation, paroles et œuures, afin qu'en icelles le puissions suiure, et ainsi meriter d'estre transformez en luy par le merite de son tressainct, tres-net et nauré corps. »

L'auteur de la *Perle* nous parle longuement de ce que fut l'oraison et la contemplation de la Vierge, et nous montre comment, plus qu'aucune autre créature, elle vécut de la vie de son Fils (1). Son chapitre sur la triple naissance du Christ en Marie, dans l'esprit, dans l'âme et dans le corps, semble avoir particulièrement frappé Bérulle. Ne s'en est-il pas souvenu dans ses *Grandeurs de Jésus*, quand il a parlé de la double naissance de Jésus dans la Vierge, et dans ses *Élévations à Marie*? La page que l'auteur de la *Perle* consacre à la scène de l'Annonciation prélude dignement aux sublimes considérations par lesquelles « l'école française fait ses adieux au moyen âge (2) ». Elle nous montre la Vierge, l'esprit élevé en Dieu, et la sainte Trinité opérant en son âme et la disposant à ce qui allait s'accomplir.

Et voila, la tres-saincte Trinité la salua auec vne plus que resplendissante lumière et charité, s'escoulant de toutes parts, et qui transperçait tous ses interieurs du dard d'amour si virilement, que ja elle donnoit vn amoureux consentement. Et au mesme instant le sainct Archange... la trouuant en esprit doucement l'a saluee et a dit : *Aue Maria* (3).

Et l'idée fondamentale du « vœu de servitude à Jésus et à Marie », n'est-elle pas déjà dans cette belle prière :

O bon Iesus, daignez, ie vous prie, donner à moy pauure pecheur vne si grand'grace, que ie puisse autant dignement et reuerемment honorer vostre beniste Mere, comme il est raisonnable et il vous plaist que ie face. Et vous, ô tres-benigne Vierge Marie, daignez de m'impetrer de vostre bening fils, que ie puisse *totallement et fidelement m'assuiectir* à son seruice, et que ie vous sois tousiours obeissant et *subiect* (4).

(1) *Perle*, l. III, ch. 20 à 27, fol. 260-278.
(2) H. Bremond, *Hist. littér. du sentiment religieux*, t. III, p. 94.
(3) *Perle*, l. III, ch. 25, fol. 269r°.
(4) *Perle*, l. III, ch. 41, fol. 78r°. Cela n'empêche pas que la dévotion espagnole de l' « esclavage à Marie » n'ait pu exercer une influence décisive sur Bérulle.

*
* *

Mais de toutes les théories dont l'ensemble constitue la spiritualité bérullienne, la plus caractéristique, peut-être, est la fameuse « théorie des états ». Il y a, dit Bérulle, deux manières d'honorer Dieu : par actions et par état. L'état, c'est cette disposition foncière, ce fond de l'âme d'où surgit l'action. « Par cette disposition, explique Bourgoing, l'on ne donne pas seulement les fruits, mais le fonds : non seulement les accidents, mais la substance : non seulement les actions, les paroles et les souffrances, mais aussi l'être, l'essence et l'intime de l'âme (1). »

Est-ce que cette théorie, « une des vues les plus neuves, les plus profondes, de la métaphysique bérullienne » au dire de M. Bremond (2), remonterait, elle aussi, à la *Perle Évangélique*?

Reconnaissons tout de suite que nulle part dans la traduction française de la *Perle Évangélique* on ne rencontre le mot *état* avec le sens que lui donne Bérulle. L'honneur d'avoir introduit ce terme dans la langue spirituelle revient sans conteste au fondateur de l'école française : c'est une de ses créations les plus heureuses. Mais ce n'est pas tout à fait une création *ex nihilo*. C'est plutôt une transformation — transformation géniale — d'un terme plus exotique et peut-être moins juste, qui avait cours dans la littérature mystique.

On aura remarqué que, pour expliquer la nature des « états » bérulliens, Bourgoing fait appel aux notions d'*être*, d'*essence*, d'*intime de l'âme*. C'est précisément sous cette forme que la théorie des « états » se retrouve — et presque à chaque page — dans la *Perle Évangélique*. Là où Bérulle parle d'*états*, la *Perle* se sert des mots

(1) **Bérulle**, *Œuvres*, **Préface**, col. 89.
(2) **H. Bremond**, *Hist. littér. du sentiment religieux*, t. III, p. 65.

être, essence, essentiel; mais c'est bien de la même réalité qu'il s'agit :

En ce que tu te conuertis ainsi à moy et demeures en moy, voila i'imprimeray en ton esprit vne certaine *essentielle*, vnique, eternelle, diuine, delectable, paisible et ioyeuse *essence* (1).

Incline toy tousiours auec vne certaine amoureuse aspiration en ma diuine essence; ainsi tu auras continuellement en toy vne certaine *essentielle* paix, et en ton corps vne *essentielle* netteté (2).

Ceux qui de leur propre labeur exercent les vertus et qui les possedent auec proprieté, en apparence de saincteté, ceux là ne sont enrichis des richesses de Dieu : car ils ne sont meus ny conduits de l'Esprit de Dieu. Mais ceux qui par la vérité sont introduicts en la tres profonde essence de l'ame, et auec Dieu par dessus toute indigence de vertus demeurent *là où icelles vertus sont faictes essentielles*, ceux-là sont en l'esprit enrichis... car Dieu estant tout bien et toute vertu, quand il trouue vn esprit resigné et pauure, il l'attire à soy et le faict estre par grace ce que luy est par nature (3).

Nostre Seigneur en son esprit perseueroit tousiours en vn mesme *estre*, demeurant tousiours egalement paisible et ioyeux (4).

De part et d'autre c'est bien la même distinction entre les *actions* discursives, passagères, multipliées, qui n'engagent pour ainsi dire que la surface de l'âme, et l'activité profonde, stable, éminemment simple et tranquille, qui est celle des *états* :

L'*operant* amour requiert en tout lieu son bien-aymé, *courant* par tous les lieux esquels il a souffert, et auec compassion ensemblement se resiouyst *en chacun lieu* de la passion d'iceluy : lequel ce neantmoins, pour autant qu'il admet encore en ses exercices des images, souuent s'oublie soy-mesme parmy ce chemin.

(1) *Perle*, l. II, ch. 1, fol. 130v°.
(2) *Perle*, l. II, ch. 4, fol. 137r°.
(3) *Perle*, l. II, ch. 28, fol. 165v°.
(4) *Perle*, l. III, ch. 1, fol. 221r°.

Or l'amour *essentiel* a en toutes choses son bien-aymé *present*, et exerce toute multiplicité en vne certaine simple *tranquillité* et *repos*, et admoneste son espoux *en croix* de toutes les choses qu'il a souffertes en diuers lieux...

C'est-à-dire, qu'au lieu de suivre une à une toutes les circonstances extérieures de la Passion, l' « *essentiel* amateur » contemple dans la Croix toutes les souffrances du Christ réunies : il les voit ramassées dans le Cœur du Sauveur, où elles sont comme éternisées et soustraites au temps. Ainsi

derechef il contemple en la Natiuité d'iceluy toute la Passion encores de son bien-aymé, pour autant qu'il estoit crucifié dès le commencement de sa Natiuité, et deslors desia sentoit *en son ame* toutes ces passions et peines qu'il devoit endurer en son corps, iusques à ce moment qu'il devoit mourir en la croix; iaçoit qu'il [bien qu'il] ne fust estendu en icelle, neantmoins l'*ame* d'iceluy par amour a esté estendue vers toutes les creatures : et bien qu'à son corps n'y eust encore aucunes playes, l'*ame* toutesfois a esté griefuement naurée et a souffert plusieurs douleurs de mort. Et encores que finalement son costé ne fust transpercé, le *cœur* toutesfois a esté nauré d'amour (1).

N'est-ce pas déjà la « navrure d'éternité » de Bérulle? Cette théorie de l'activité *essentielle* de l'âme n'appartient pas en propre à l'auteur de la *Perle Évangélique*. C'est un legs de la mystique médiévale des Pays-Bas et du Rhin, qui, elle-même, la tenait de la scolastique (2).

(1) *Perle*, l. II, ch. 45, fol. 199r°-v°.

(2) Malheureusement les mystiques du moyen-âge ne distinguent pas toujours très nettement entre l'*essence* ou *nature* proprement dite de l'âme, qui n'opère pas, et ce que les scolastiques appellent la *voluntas ut natura, simplex intelligentia, habitus primorum principiorum, synderesis*, etc. Il est vrai que les scolastiques eux-mêmes n'étaient pas d'accord sur la distinction à établir entre la nature de l'âme et ses facultés, ni sur l'explication à donner au *mens*. Même chez Bérulle il n'est pas toujours facile de discerner si par *état* il entend un *habitus* ou bien une activité proprement dite, quoique réduite à sa plus simple expression.

C'est cette même théorie qui excita l'étonnement, et presque le scandale, des carmélites espagnoles, à leur arrivée à Paris : elles se demandaient comment on pouvait s'appliquer à Dieu « plus par suspension que par imitation » ; c'était pour elles un langage incompréhensible.

L'explication qu'en fournit notre auteur rappelle d'une façon saisissante celle que Bourgoing nous donnait tout à l'heure des « états » bérulliens :

> Celle est la vraye et diuine oraison (demeurer continuellement deuant la diuine et amiable face du Seigneur) : par laquelle nous sommes introduicts dans le *fond de l'ame*, où nous adorons Dieu en esprit et vérité, où cesse le bruit de la bouche, et, d'vn grand cry, l'*esprit* sans intermission demande et requiert l'abisme de la diuinité. L'oraison exterieure a fin et commencement, mais l'interieure n'a ne commencement, ny fin. Par celle-là nous *offrons le fruict*, mais par ceste-cy, qui se faict *en l'intime et plus profond de l'esprit*, nous faisons offrande de l'*arbre et du fruict* (1).

On remarquera que l'auteur de la *Perle Évangélique* met toujours l'activité *essentielle* de l'âme en relation avec le *mens*, *l'esprit*, le fond ou l'intime de l'âme. C'est qu'en effet, comme M. Bremond l'a justement noté dans son huitième volume, la théorie des « états » est étroitement liée à la notion de « fine pointe », l'*état* n'étant autre chose que l'activité propre de la *fine pointe*.

Dans la Préface de la *Perle* il est dit que « la principale matière de ce liure traicte de l'*introuersion en l'*ESPRIT ». On comprend maintenant la portée exacte de ce terme, et pourquoi l'auteur revient sans cesse sur la distinction entre l'*esprit*, l'âme et le corps. Ailleurs, et à mainte reprise, cette « introversion en l'esprit » est appelée

(1) *Perle*, l. II, ch. 42, fol. 194°°. Cf. S. Thomas, II° II°°, q. 88, a. 6, qui se réfère au *Liber S. Anselmi de Similitudinibus*, c. 84 (P. L., t. 159, col. 655).

« introversion *essentielle* ». Les deux termes sont parfaitement synonymes.

Dès lors la conclusion s'impose : la théorie bérullienne des « états », la théorie, surtout, de « l'adhérence par état », n'est qu'une adaptation — mais lumineuse et géniale — de ce qui fait la principale matière de la *Perle Évangélique* : l'introversion essentielle (ès intimes ou interieurs de Notre-Seigneur).

Du même coup nous apercevons les rapports de la théorie bérullienne avec cette « vie *suressentielle* ou *surémineute* », dont on parlait tant à l'époque. Le lecteur se rappelle que cette vie forme, dans la mystique courante du temps, le troisième stade de la vie spirituelle. C'est le stade de ceux qui sont arrivés à vivre pleinement et d'une façon habituelle à la « fine pointe » de l'âme, dans l'*esprit*, pour employer la terminologie de la *Perle*. L'activité *essentielle* y est devenue prédominante, encore qu'elle n'appartienne pas d'une façon exclusive à ce troisième stade, mais se retrouve aussi dans les deux stades inférieurs. L'auteur de la *Perle* enseigne même qu'il est indispensable de s'appliquer à l'*introversion essentielle* dès les premiers stades de la vie spirituelle, sous peine de voir tous ses efforts frappés de stérilité :

Il y en a plusieurs qui persistans en leur nature et propre sens, operent selon leur raison propre et veulent premierement se perfectionner en la vie actiue [premier stade de la vie spirituelle, où l'on s'applique surtout à la pratique des vertus morales et aux actions extérieures], et puis après ès autres deux. Mais hélas, ils defaillent en cela, pour autant que demeurans en l'inferieur et sensuel homme, iamais ne deuiennent spirituels et diuins. *La raison est* qu'ils ne *s'introuertissent en cet essentiel fonds spirituel*, là où ils deuoient se réiouyr [se résigner ?] totalement à Dieu, afin qu'il operast auec eux : au moyen dequoy toutes leurs œuures seroient rendues spirituelles et diuines, en quoy la vie active est parfaicte. Car quand l'homme auec tout son entendement et ses forces s'applique interieurement et exterieurement à son Dieu, ainsi que faict le disciple à son mais-

tre, et qu'il laisse totalement tout son sens, son entendement et ses forces en Dieu, alors Dieu tirant et prenant cet homme à soy, opere toutes ses œuvres, porte toutes ses charges, et le garde en tout lieu de tous perils. C'est pourquoy quelqu'vn dit : O homme, ou te gardes toy-mesme, et practiques auec grand labeur les vertus, et toutesfois tu n'aduiendras iamais à vn bon estat : Ou te *resignant* toy-mesme, accomplis toutes les vertus, et sans labeur, et tu paruiendras à vn tres-hault estat et degré (1).

Enfin nous apercevons mieux la nécessité de l'*état de servitude*, ou, comme dit l'auteur de la *Perle*, d'un « fond essentiel résigné », condition indispensable pour parvenir à la vie suréminente ou suressentielle :

A la vie *superessentielle* paruiennent ceux qui *resignans* leur volonté au tres-agreable bon playsir de Dieu, se sont eux-mesmes non feintement, mais en vérité, entierement abnegez en toutes choses, et non seulement ont la volonté de suiure et d'accomplir le bon plaisir de Dieu, mais aussi ont plongé toute leur propre volonté auec toutes leurs forces et auec tout leur *estre* et *pouuoir*, en l'abisme diuin, afin qu'il puisse parfaictement accomplir en eux sa volonté (2).

Sous la différence des termes, c'est bien, ici encore, la même réalité qui se cache. Sur toute la ligne il y a donc accord parfait entre la doctrine de Bérulle et celle de la *Perle Évangélique*. C'est le même christocentrisme se manifestant dans les mêmes théories, parfois en des termes presque identiques. En faut-il davantage pour con-

(1) *Perle*, l. III, ch. 58, fol. 331ro. Cf. l. I, ch. 31, fol. 32vo : « Comme d'autant plus que l'instrument est commode, plus volontiers l'artisan s'en sert, de mesme mieux l'ame est disposee et appareillee à l'*introuersion* de soy-mesme et polie de toute souilleure de péché sur la pierre, qui est Iesus-Christ, d'autant plus Dieu se complaist d'operer auec elle : car Dieu ne peut operer nostre salut sans notre ayde,... car nous sommes les *vifs* instruments de Dieu. » S. Thomas a une remarque analogue sur la compénétration nécessaire des trois vies : IIa IIae, q. 24, a. 9, ad 3.

(2) *Perle*, l. II, ch. 29, fol. 167vo.

clure que la conversion de Bérulle au christocentrisme est due principalement à la *Perle Évangélique*? C'est ce livre, publié en 1602 par son confesseur, Dom Beaucousin, qui a été pour lui l'instrument de la grâce et qui a fait de lui l'Apôtre du Verbe Incarné.

*
* *

On m'objectera peut-être : Si Bérulle a été vraiment converti au christocentrisme par la *Perle Évangélique* — qui parut en 1602 —, comment se fait-il que les premiers signes de cette conversion n'apparaissent qu'à partir de 1604? Et puisque ces premiers signes coïncident précisément avec l'arrivée à Paris des Carmélites espagnoles, n'est-il pas plus naturel d'attribuer à leur influence le revirement qui se produisit dans l'esprit de Bérulle?

Il est vrai que le processus de la conversion a été long, et que, durant les deux années qui suivirent la publication de la *Perle Évangélique*, on ne trouve pas la moindre trace d'un changement quelconque. Ne nous en étonnons pas outre mesure : cela répond bien au caractère de Bérulle, « génie puissant et pesant, moins agile que massif, et dont les intuitions elles-mêmes semblent garder le caractère des *états* qui les ont couvées (1) ».

Ajoutez à cela que le traducteur de la *Perle*, qui est en même temps le directeur de Bérulle, disparaît de la scène, aussitôt après l'apparition du livre. L' « achevé d'imprimer » est du 16 mars 1602, de sorte que le volume a dû paraître vers le mois de mai. Or, dès le mois suivant Beaucousin quitte Paris pour Cahors.

La seconde moitié de 1602 et toute l'année 1603 sont occupées par les négociations et les préparatifs en vue de l'établissement des Carmélites à Paris. Ce sont des allées et venues incessantes, qui laissent peu de loisir à Bérulle

(1) H. Bremond, *Hist. littér. du sentiment religieux*, t. VII, p. 134, note.

pour les choses de la spiritualité. Dans une lettre du 3 juin 1603 saint François de Sales fait allusion à cette multitude d'affaires : à un correspondant, qu'il adresse à Bérulle, pour la direction spirituelle, il recommande de ménager son temps : « il est extrêmement occupé, il faut se prévaloir [de ses conseils] avec autant de confiance que de nul autre, mais avec quelque respect à ses affaires (1) ».

Enfin la majeure partie de l'année 1604 est prise par le grand voyage d'Espagne, d'où il devait ramener les fondatrices du Carmel de Paris. Jusqu'à son retour il n'a donc guère eu le temps d'approfondir la spiritualité nouvelle qui s'offrait à lui dans la *Perle Évangélique*. Il est possible, du reste, comme nous l'avons noté, qu'au début il y ait eu quelque hésitation de sa part.

Quoi qu'il en soit, je ne crois pas que la coïncidence de l'arrivée à Paris des Carmélites espagnoles en 1604 avec l'apparition des premiers signes d'un changement d'esprit chez Bérulle, soit une raison suffisante pour affirmer qu'il doit son christocentrisme aux filles de sainte Thérèse. Anne de Jésus n'a pu lui donner ce qu'elle-même, de son propre aveu, ne possédait pas; sa spiritualité était christocentrique, si l'on veut, mais ce n'était pas le christocentrisme mystique de l'adhérence aux états du Verbe Incarné. C'était tout simplement la spiritualité de l'imitation de Jésus-Christ.

Ce qui est probable, toutefois, c'est que son insistance à revenir sans cesse sur la nécessité de « se souvenir de Jésus-Christ et de l'imiter » ait donné à réfléchir à Bérulle et l'ait poussé à donner au livre publié par son confesseur plus d'attention qu'il ne lui en avait peut-être accordé jusque-là.

Il serait puéril, en effet, de vouloir expliquer uniquement par l'influence de la seule *Perle Évangélique* la

(1) Lettre à M. Ant. de Revol, qui venait d'être nommé évêque de Dol (*Œuvres de saint François de Sales*, éd. d'Annecy, t. XII, p. 189).

genèse de la spiritualité bérullienne, et d'exclure tous les autres facteurs qui ont pu y contribuer. J'ai déjà signalé l'influence certaine de saint Paul et de saint Jean, des Pères de l'Église et de saint Thomas d'Aquin : l'influence possible de sainte Mechtilde et de Ludolphe, de Nicolas van Esch et de Louis de Blois, pour ne parler que de ceux-là. J'ai rappelé que le théocentrisme, chez Bérulle, est antérieur à la publication de la *Perle*, et ne saurait par conséquent provenir de cette source

Mais pour ce que regarde son christocentrisme, il n'y a pas de doute, ce me semble, qu'il ne le doive principalement à la *Perle Évangélique*. C'est là qu'il en a trouvé l'idée première; c'est là que pour la première fois il a pu admirer dans toute son ampleur et toute sa richesse cette spiritualité si véritablement et profondément chrétienne. Certains éléments ont pu lui venir d'ailleurs ou sont le fruit de sa propre réflexion : tels sa dévotion à l'Enfance de Notre-Seigneur (1), ses élévations sur l'union hypostatique et tant d'autres considérations qu'il a tirées des profondeurs de sa science théologique. Mais la source principale demeure ce pur chef-d'œuvre de la mystique des Pays-Bas, qui s'appelle *La Perle Évangélique*.

Ce disant, l'on pense bien que je n'ai pas la folle intention d'inféoder Bérulle à l'école des Pays-Bas. Constater des liens de dépendance entre les écoles, ce n'est pas les confondre : montrer, par exemple, que Marie de l'Incarnation a subi l'influence de Bérulle n'équivaut pas à en faire une oratorienne.

Bérulle est une grandeur à part. Il n'est ni un vulgaire compilateur, ni un simple copiste. Ce qu'il emprunte aux autres, il le convertit en sa propre substance. La manière dont s'élabora sa théorie des « états » en fournit un exemple frappant, qui nous fait saisir sur le vif l'intensité de ce travail d'assimilation vitale. Aux formules plus

(1) Sur les origines de cette dévotion cf. l'article du R. P. Dudon, S. J., *La dévotion à l'Enfant Jésus d'après le P. Parisot, de l'Oratoire* (*Rev. d'asc. et de myst.*, t. XI, 1930, pp. 131-156).

ou moins exotiques et obscures de la *Perle Évangélique* : *essentiel*, *introversion*, *suressentiel* (*suréminent*), *fond résigné*, etc., qui déroutent trop souvent le lecteur novice, il réussit à substituer des termes clairs, parfaitement adaptés au génie français. Jusque dans l'utilisation de ses sources, il sait demeurer lui-même.

En ce sens il sera toujours vrai de dire avec M. Bremond que l'école de Bérulle « est sans contredit la plus originale, la plus riche et la plus féconde de celles que vit naître l'âge d'or de notre histoire religieuse, et qu'elle mérite assez de ce chef le beau nom d'*École française par excellence* (1) ».

Bérulle fut un génie créateur. Mais, comme toutes les créations humaines, son œuvre suppose un substratum préexistant. Les constructions de l'homme ne s'édifient pas sur le vide : il leur faut un sol où s'enfoncent leurs fondements. C'est ce sol, ce sont ces assises profondes que l'on a tâché de dégager dans les pages qui précèdent.

Il est difficile de dire où l'auteur de la *Perle Évangélique* a puisé, à son tour, les éléments de son christocentrisme mystique. Les seules sources auxquelles elle renvoie sont les textes de saint Paul et de saint Jean que l'on sait, la liturgie, et le passage de Ludolphe le Chartreux dont il a été parlé.

Une chose est certaine en tout cas : c'est que, si l'on a pu dire que « Bérulle et ses disciples font progresser la religion du monde, mais d'un tel progrès que depuis trois siècles nous ne les avons pas encore dépassés (2) » : il convient de faire rejaillir cet éloge jusque sur l'auteur anonyme dont nous avons — trop longuement peut-être — entretenu le lecteur (3).

Dom J. Huijben, O.S.B.

(1) H. Bremond, *Hist. littér.*, t. III, pp. 3-4.

(2) H. Bremond, *Hist. littér.*, t. III, p. 94.

(3) En terminant, je tiens à renouveler ici l'expression de ma gratitude à l'égard de la Société Ruysbroeck d'Anvers, qui a bien voulu mettre à ma disposition l'exemplaire de la *Perle Évangélique* qui fait partie de sa riche collection.

Notes bibliographiques

Histoire

(*Sources non chrétiennes*)

J. Kroll. — *Die Lehre des Hermes Trismegistos.* (Beiträge zur Gesch. der Philosophie des Mittelalters, tome XII, nos 2-4). — Münster en Westphalie, Aschendorffsche Verlagsbuchh. (1914), 1928, gr. in-8, XII-441 pp.

Étude solide sur les origines des doctrines hermétiques, et sur leurs rapports avec le Christianisme.

Fr. Wagner. — *Der Sittlichkeitsbegriff in der antiken Ethik* (Münsterische Beiträge zur Theologie, tome 14). — Münster en W., Aschendorffsche Verlagsbuchh., 1928, gr. in-8, IV-187 pp.

Aperçu des idées morales des auteurs de l'antiquité grecque et latine, considérées du point de vue chrétien.

J. Farges. — *Méthode d'Olympe* : « Du libre Arbitre » (Bibl. des Archives de philosophie); trad. précédée d'une Introd. sur les questions de l'origine du monde, du libre arbitre et du problème du mal, dans la pensée grecque, judaïque et chrétienne, avant Méthode. — Paris, Beauchesne, 1929, in-8, XV-184 pp.

L'intérêt principal du livre consiste dans la longue introduction.

Fr. Cumont. — *Les religions orientales dans le paganisme romain.* — Paris, Libr. orientale, P. Geuthner, 1929, 4e éd., gr. in-8 carré, XVI-339 pp., avec 16 planches, et 13 fig. dans le texte.

Le même ouvrage sans son appareil technique chez Leroux, Paris, 1929, 3e éd., in-12, 353 pp.

E. Bréhier. — *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie* (Études de philosophie médiévale, vol. VIII). Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1925, 2e éd. revue, gr. in-8, xiv-336 pp.

Étude traitant surtout le rapport entre les idées de Philon et celles du monde grec et égyptien de l'époque.

J.-B. Frey. — *Les communautés juives à Rome aux premiers temps de l'Église* (à suivre). — Rech. de sc. relig., 1930, n. 3-4, p. 269-297.

André Brémond. — *Un texte de Proclus sur la prière et l'union divine.* — Rech. de sc. relig., 1929, n. 5, p. 448-462.

J. de Ghellinck, S. J. — *Quelques appréciations de la dialectique et d'Aristote durant les conflits trinitaires du IVe s.* — Revue d'hist. eccl., 1930, n. 1, p. 5-42.

K. Prümm, S. J. — *Zur philosophischen Welt-und Lebensanschauung des Hellenismus.* — Scholastik (Fribourg en Br.), 1930, n. 4, p. 551-569.

Art. composé à propos des recherches du R. P. Lagrange, O. P., publiées en divers numéros de la Revue biblique des 4 dernières années.

Du même auteur. — « *Muttergottheiten* ». — Zeitschr. für Kath. Theol. (Innsbruck), 1930, n. 4, p. 572-580.

Considérations à propos d'un art. paru dans le Dictionnaire : die Religion in Geschichte und Gegenwart.

H. Jeanmaire. — *Le Messianisme de Virgile.* — Paris, Librairie Philosophique, J. Vrin, 1930, in-8, 217 p.

J. Carcopino. — *Virgile et le mystère de la IVe églogue.* — Paris, L'Artisan du Livre, 1930, 13 × 19, 221 p.

J. Coppens. — *Un nouveau texte rabbinique sur le Christ.* — Ephemerides Theol. Lovanienses, 1929, n. 3, p. 469-470.

Bierre (et Coppens). — *Table synthétique des lieux communs messianiques juifs.* — Ephem. Theol. Lov., 1929, n. 3, p. 470-478.

R. Draguet. — *Le juif Josèphe, témoin du Christ.* — Revue d'Hist. Eccl., 1930, n. 4, p. 833-879. (Contre le livre de M. Eisler ΙΗΣΟΥΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΟΥ ΒΑΣΙΛΕΥΣΑΣ.)

F. Granger. — *The Harleian ms. of Vitruvius and the Codex Amiatinus.* — The Journal of Theol. Studies (Londres), 1930, oct., p. 74-77. (Sur quelques rapports entre Vitruve et le Nouv. Test.)

A.-M. Festugière, O. P. — *La Trichotonie de I Thess.* v, *23, et la philosophie grecque.* — Rech. de sc. rel., 1930, n. 5, p. 385-415.

Étude intéressante sur les origines de la « tripartition » du composé humain, dans le sens que lui reconnaît S. Paul dans sa prem. Ép. aux Thessaloniciens et que les Pères ont adopté ensuite.

(*Sources mixtes*)

Fr.-Jos. Dölger. — *Antike und Christentum.* (Kultur-und Religionsgeschichtliche Studien). — Münster en W., Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1929, vol. I, gr. in-8 carré, VIII-367 pp., avec 16 planches.

W. Götzmann. — *Die Unsterblichkeitsbeweise in der Väterzeit und Scholastik bis zum Ende des XIII Jahrh.* — Karlsruhe (Baden), Friedrich Gutsch, 1927, in-8, VIII-247 pp.

Étude solide sur les diverses preuves de l'immortalité de l'âme humaine fournies par les penseurs chrétiens à travers les âges, précédée d'un aperçu de celles qu'avait fournies l'antiquité païenne.

H. Linssen. — Θεος Σωτηρ. — Jahrb. für Liturgiewissensch., t. VIII (1928), p. 1-76.

Étude sur l'usage dans la liturgie du mot Σωτηρ et de son équivalent latin *Salvator.* 1re partie : le mot même, ses dérivés et ses composés; 2e partie : sa divulgation et ses origines.

O. Casel, O. S. B. — *Mysteriengegenwart.* — Jahrb. für Liturgiewissensch., t. VIII, p. 145-224.

Nouvel exposé de la thèse sur la présence de « l'action salvifique divine » sous les symboles de tous les actes du culte public dans (et par) l'Église : sacrements, sacramentaux, les fêtes qui composent le circuit de l'année liturgique, etc.; article qui poursuit une controverse et fait preuve d'une grande érudition.

Du même auteur. — *Zum Worte « Sacramentum »*, dans le même annuaire, p. 225-232. Article défendant avec abondance d'arguments une critique du Ier vol. du gros ouvrage « Pour l'histoire du mot *Sacramentum* » paru à Louvain en 1924, critique dont plusieurs points avaient été contestés par Dom B. Capelle. Ce dernier vient de répondre à cette défense, en lui enlevant beaucoup de sa force, dans les « Recherches de Théol. anc. et médiév. », 1929, n. 2, p. 41*.

Ant. Mayer. — *Nochmals* « Altchristliche Liturgie und Germanentum ». — Jahrb. f. Liturgiewissensch., t. VIII, p. 236-239.

J. Hanssens, S. J. — *L'agape et l'Eucharistie.* — Ephemerides liturgicae (Rome), 1927, n. 6, p. 525-548 : I. Le fait de l'agape; 1928, n. 6, p. 545-571 : Le fait de l'agape (suite); 1929, n. 3, p. 177-198 : II. La question essentielle; n. 6, p. 520-529 : La question essentielle (suite), III. Union de l'Eucharistie et de l'agape, IV. Le nom de l'agape, V. L'institution de l'agape.

Étude intéressante et très suggestive sur la forme primitive de la célébration de l'Eucharistie, qui, d'après l'auteur, aurait été instituée non après un repas rituel juif, mais pendant. Le Sacrement aurait été « un rit religieux uni à un repas ». Ce repas est appelé agape, mais pas dans le sens strict d'un repas de charité pour subvenir aux pauvres.

P. Connolly, O. S. B. — *The use of incense in the Roman Liturgy.* — Ephemer. lit., 1929, n. 3, p. 171-176.

M. Jugie. — *La littérature apocryphe sur la mort et l'Assomption de Marie, à partir de la 2e moitié du VIe s.* — Échos d'Orient, 1930, n. 3, p. 265-295.

L. Vaganay. — *L'Évangile de Pierre.* (Collection : Études bibliques). — Paris, Libr. Lecoffre, J. Gabalda et fils, 1930, in-8 raisin, XXIII-357 p. (avec préface par le R. P. Lagrange).

Le Monastère de Ligugé [1]

La dernière histoire de Ligugé remontait à 1873. Le plus ancien des monastères de la Gaule se devait à lui-même de nous tracer à nouveau sa longue carrière.

L'étude de Dom Pierre de Monsabert ne satisfera pas seulement — comme semble vouloir l'insinuer modestement l'auteur — les visiteurs du monastères, mais aussi tous ceux qu'intéresse le passé monastique de notre pays.

C'est une longue histoire et qui remonte au IVe siècle. L'œuvre de saint Martin connaîtra toutes les vicissitudes des fondations religieuses :

« ... Celle du monachisme naissant, abbaye de l'époque « mérovingienne, prieuré conventuel du Moyen Age, prieuré « en commende du XVIe siècle, membre d'un des collèges « fondés pour l'œuvre de la Renaissance catholique du « XVIIe siècle, relevé comme abbaye par le mouvement reli- « gieux du milieu du XIXe siècle, balayé au début du XXe, « restauré après la grande guerre, le monastère a senti et « trop souvent subi le choc de toutes les épreuves nationales. »

Au VIIIe siècle, c'est la destruction suivie d'un long silence de trois siècles, puis c'est la faveur du pape Clément II qui y fait de fréquents séjours. Pendant la guerre de Cent ans, c'est l'occupation anglaise et la démolition partielle. Mais, à partir de 1398, nous retrouvons une communauté dont nous pouvons suivre l'existence à travers le dédale des actes de gestion : pièces de procédure, actes notariés, approbations ecclésiastiques, procès-verbaux.

La date de 1606 est à retenir : c'est alors que Ligugé est pris en commende par la Compagnie de Jésus. Jusqu'à la dispersion de la Compagnie en 1762, le monastère est réduit

(1) *Le Monastère de Ligugé, Étude historique,* par Dom Pierre de Monsabert, bénédictin de Saint-Martin de Ligugé. — Éditions de la Revue Mabillon, Abbaye Saint-Martin de Ligugé (Vienne).

au rôle modeste de maison de vacances, tout en restant un sanctuaire à la mémoire de saint Martin.

En 1792, c'est l'application des décrets de la Constituante, le lotissement et la vente dont les opérations se prolongeront jusqu'en 1841.

L'œuvre de saint Martin ne devait pas mourir. Le 25 novembre 1853, en la fête de sainte Catherine, Mgr Pie inaugurait le monastère qu'avaient réédifié les fils de saint Benoît. Mais le nouveau Ligugé, lui non plus, n'est pas à l'abri des vicissitudes : après l'exil en Espagne de 1880, ce sera l'exil en Belgique de 1901. Enfin, en 1923, la communauté pouvait reprendre possession de son abbaye. Depuis le 15 août, l'office conventuel n'a plus été interrompu. « Le dévouement au culte « de saint Martin fit l'unité et le soutien des moines dispa« rus. Puisse le saint fondateur en maintenir toujours l'esprit « chez ceux qui les ont aujourd'hui remplacés ! »

M. B.

Avec la permission des Supérieurs.
Imprimatur : † Carolus, episc. Versalien.

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin et Fils. — Ligugé (Vienne).